Exegetisches Handbuch

zu den

Briefen des Apostels Paulus

von

Lic. **Aug. Bisping,**

außerordentlichem Professor der Exegese an der Akademie
zu Münster.

I. Bandes 1. Abtheilung:

Der Brief an die Römer.

Münster.

In der Aschendorffschen Buchhandlung.

1854.

Erklärung

des

Briefes an die Römer.

von

Lic. **Aug. Bisping,**

außerordentlichem Professor der Exegese an der Akademie
zu Münster.

Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

Münster.

In der Aschendorffschen Buchhandlung.

1854.

Egregie Doctor Paule mores instrue,
Et nostra tecum pectora in coelum trahe,
Velata dum meridiem cernat fides,
Et solis instar sola regnet caritas.

Hymn. eccles.

Sr. Bischöflichen Gnaden

Herrn

Johann Georg,

Bischof von Münster,

Doktor der Theologie, Hausprälaten Sr. Päpstlichen Heiligkeit,
Assistenten beim Päpstlichen Throne rc. rc.

in tiefster Ehrfurcht

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Bei der Ausarbeitung eines exegetischen Handbuches zu den Briefen des Apostels Paulus, von welchem hier die erste Abtheilung vorliegt, habe ich zunächst meine Zuhörer und überhaupt die Studirenden der Theologie im Auge gehabt. Diesen, denen die größern ältern Werke eines h. Thomas, eines Estius, Bened. Justinianus u. A. weniger zugänglich sind, einen kurzen Commentar über diesen wichtigen Theil des N. T. in die Hand zu geben, war mein nächster Zweck. Mein Bestreben ging dahin, mich kurz zu fassen; aber bei aller Kürze habe ich doch gesucht, den Sinn des Apostels und den innern Fortgang seiner Gedanken möglichst klar und einfach darzulegen. Ich habe daher auch fast von jedem einzelnen Verse eine dem Urtexte enge sich anschließende Uebersetzung gegeben, da eine genaue Uebersetzung die Erklärung merklich abkürzt. Bei jedem einzelnen Verse alle Erklärungen, die darüber im Laufe der Zeit zu Tage gefördert sind, anzugeben und dann eine ausführliche Widerlegung derselben hinzuzufügen, schien mir für meinen Zweck eher hindernd als fördernd zu sein. Vielmehr habe ich, einzelne Fälle ausgenommen, immer nur die Erklärung gegeben, welche mir in den Gedankengang des Apostels am besten zu passen schien, und für welche ich bei den hh. Vätern und ältern Interpreten die größte Bürgschaft fand. Durchaus neue Erklärungen habe ich, so viel ich weiß, nicht gegeben; mein Bestreben ging vielmehr nur dahin, das von Andern, besonders von ältern Interpreten bereits Gesagte kurz und bündig wiederzugeben. Daß ich die Werke der ältern und neuern Exegeten fleißig benutzt und aus ihnen bei weitem das Meiste geschöpft habe, versteht sich hiernach ganz von selbst. — Bei der Erklärung habe ich den griechischen Text zu Grunde ge-

legt, und hierin wird wohl Niemand eine Mißachtung des Dekrets des Concils von Trient (Sitz. 4) finden wollen, welches bestimmt: ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur; et ut nemo illam reiicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Denn das Concil beabsichtigte, wie aus den Vorverhandlungen zu dieser Sitzung deutlich erhellt, keineswegs, durch dieses Dekret den Urtext der Vulgata unterzuordnen, noch weniger wollte es dadurch den Interpreten verbieten, bei der Erklärung auf den Urtext selbst zurückzugehen, vielmehr sollte diese schon längst bestehende und geprüfte Uebersetzung nur dem erst damals im Abendlande allgemein bekannt gewordenen griechischen Texte zur Beglaubigung dienen. Bei dem Wirrwar der verschiedenen Lesarten des damaligen griechischen Textes sollte die Vulgata die feste Norm sein, woran der Katholik mit Sicherheit sich halten könne, und zugleich der Maaßstab für den erst kritisch festzustellenden Urtext. Indem das Concil die Vulgata für authentisch erklärte, wollte es nur aussprechen, daß man die katholischen Glaubens- und Sittenlehren mit Sicherheit aus dieser durch tausendjährigen Gebrauch bewährten Uebersetzung schöpfen, diese somit in allen öffentlichen Verhandlungen sicher zu Grunde legen könne. Keineswegs wollte die h. Synode durch jene Erklärung die philologische Genauigkeit dieser Uebersetzung verbürgen oder dieselbe von jedem kritischen Fehler freisprechen. Natürlich habe ich bei etwaigen Abweichungen der Vulgata von dem jetzt vorliegenden griechischen Texte auf jene die gebührende Rücksicht genommen. Auf kritische Textesfragen habe ich mich nur, soweit dieses durchaus nöthig war, eingelassen.

Daß ich diese Arbeit und alle folgenden aus ganzem Herzen dem Urtheile der Kirche, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, unterwerfe, will ich zum Schlusse auch ausdrücklich hiermit zu erklären nicht unterlassen.

Münster am Feste der h. Theresia 1853.

Der Verfasser.

Skizze des Lebens Pauli,

als Einleitung in alle Briefe des Weltapostels.

I. Paulus bis zu seiner Bekehrung.

1. Paulus hieß ursprünglich mit seinem hebräischen Namen Saul „der Erbetene, Verlangte, Ersehnte", und vielleicht liegt in diesem Namen eine Andeutung, daß er seinen Eltern als ein lang ersehnter erstgeborener Sohn verliehen wurde. Wann und warum er statt dieses jüdischen Namens den römischen „Paulus" angenommen habe, darüber sind die Meinungen verschieden. Der h. Hieronymus und auch der h. Augustinus glauben, der Apostel habe sich nach dem von ihm bekehrten Prokonsul von Cypern, Sergius Paulus, von welchem Apstg. 13, 7—12 die Rede ist, diesen Namen beigelegt. [1]) Diese Meinung gründet sich auf den allerdings auffallenden Umstand, daß der Verfasser der Apostelgeschichte, der h. Lukas, von da an, wo er die Bekehrung des Prokonsuls erzählt hat, den Apostel ausschließlich Paulus nennt, wohingegen er ihn vorher immer Saulus genannt hat. Allein es ist doch nicht wahrscheinlich, daß der Bekehrende, also der geistliche Vater, sich nach dem Bekehrten, dem geistlichen Sohne, sollte genannt haben; viel eher könnte man das Umgekehrte erwarten. Wahrscheinlicher ist daher wohl eine andere Ansicht, welche annimmt, daß der Apostel, da er als römischer Bürger geboren war (Apstg. 22, 27. 28), diesen römischen Namen schon von seiner Geburt an neben seinem jüdischen Namen besessen habe. So

---

[1]) Hierony. A primo ecclesiae spolio, proconsule Sergio Paulo, victoriae suae trophaea retulit, erexitque vexillum, ut Paulus diceretur e Saulo.

lange er dann unter den Juden lebte, führte er seinen jüdischen Namen „Saul"; sobald er aber auf seiner ersten Missionsreise unter die Heiden trat, nahm er seinen römischen Namen an. Der Name Paulus wurde von nun an sein eigentlicher Apostelname, mit welchem er selbst in seinen apostolischen Schreiben sich immer nennt. Einen ganz ähnlichen Fall haben wir bei dem Evangelisten Markus. Der hebräische Name dieses Evangelisten war ursprünglich „Johannes", und so heißt er noch Apstg. 13, 5. 13. Aber von Apstg. 15, 39 an führt er bloß den römischen Namen „Markus".

2. Paulus wurde geboren zu Tarsus in Cilicien (Apstg. 22, 3), also in einer Stadt, die damals als Sitz der Litteratur in hohem Ansehen stand. Es befand sich dort eine blühende griechische Akademie, und die Bewohner dieser Stadt waren ihrer Bildung wegen auch im Auslande berühmt. [1]) Wir finden später beim Paulus einzelne Spuren, aus welchen hervorgeht, daß die griechische Litteratur ihm nicht ganz fremd war; zweimal in seinen Briefen (1. Kor. 15, 33 u. Tit. 1, 12) und einmal in seiner Rede zu Athen (Apstg. 17, 28) führt er Stellen aus griechischen Dichtern an. Ob nun der junge Paulus schon hier in seiner Vaterstadt diese Bekanntschaft mit der griechischen Litteratur machte, oder ob er seine griechische Sprachfertigkeit und hellenistische Bildung durch seinen spätern Umgang mit Griechen oder durch seinen Lehrer in Jerusalem, Gamaliel, erwarb, läßt sich mit Bestimmtheit nicht ausmachen. Ersteres ist aber deshalb unwahrscheinlich, weil Paulus schon in früher Jugend nach Jerusalem kam, und sein Vater der strengen Partei der Pharisäer angehörte, denen meistens die heidnische Litteratur ein Gräuel war. — Der Abstammung nach war Paulus ein Benjaminit (Phil. 3, 5); und da er Apstg. 23, 6 selber sich einen „Sohn von Pharisäern" nennt [2]), so folgt daraus, daß seine Familie schon seit mehreren Generationen zu der strenggläubigen Partei der Pharisäer gehörte. Bereits der Vater des Paulus hatte das römische Bürgerrecht (Apstg. 22, 27 ff.) [3]), und von ihm erbte es Paulus selbst. Die frü-

---

[1]) Strabo 14. 673.

[2]) υἱὸς Φαρισαίων cod. ABC. Vulg. Tischend.

[3]) Die meisten Juden waren dadurch römische Bürger, daß ihre Vor-

her allgemein verbreitete Meinung, die ganze Stadt Tarsus habe das römische Bürgerrecht vom Kaiser Augustus erhalten, und Paulus habe dasselbe als Bürger dieser Stadt besessen, beruht auf dem Mißverständniß einer Stelle aus Plinius nat. histor. 5, 22, welcher Tarsus eine libera civitas nennt. [1]) Sonst wissen wir von den Familienverhältnissen des Paulus nur noch, daß er eine Schwester und einen Neffen hatte (Apstg. 23, 16). Wahrscheinlich war Erstere in Jerusalem verheirathet.

3. Der Vater des Paulus bestimmte seinen Sohn, in welchem er früh das außergewöhnliche Talent entdecken mochte, zum Rabbi, und schickte ihn daher frühzeitig nach Jerusalem, dem Hauptsitze jüdischer Gelehrsamkeit, damit er sich dort zu diesem Stande ausbilde. Daß Paulus schon in seiner Jugend nach Jerusalem kam, ersehen wir aus Apstg. 26, 4, wo er von sich selbst sagt, er habe von Jugend auf (*ἐκ νεότητος*) dort gelebt, und aus Apstg. 22, 3, wo er sagt, er sei in dieser Stadt erzogen worden (*ἀνατεθραμμένος*). Nehmen wir noch hinzu, daß nach jüdischer Sitte der Unterricht des Knaben im Gesetze mit seinem 13. Jahre zu beginnen pflegte [2]), so werden wir nicht sehr irren, wenn wir annehmen, daß Paulus schon im 13. oder 14. Jahre nach Jerusalem kam. Die große Rabbinenakademie zu Jerusalem war damals sehr blühend und soll gegen tausend Jünglinge versammelt haben. An ihrer Spitze stand zu jener Zeit der Enkel des berühmten Rabbi Hillel, der noch berühmtere Rabbi Gamaliel. Dieser gehörte zur Partei der Pharisäer, hielt sich aber frei von der vielfach einseitigen, engherzigen und heuchlerischen Richtung dieser Sekte. Vielmehr war er freisinnig, ein Freund der griechischen Litteratur und milde im Urtheilen über Andersdenkende.

---

fahren, in den Kriegen des Pompejus, Cäsar u. s. w. gefangen genommen, später aus der Sklaverei manumittirt wurden.

[1]) Tarsus war allerdings eine urbs libera d. h. eine solche, die, obschon zum römischen Reiche gehörig, nach ihren eigenen Gesetzen lebte, ihre Magistrate selbst wählte u. s. w., und diese libertas hatte die Stadt vom Antonius erhalten. Mit dieser libertas ist aber keineswegs das ius civitatis zu verwechseln. S. Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters Seite 61 Anmerk. 3.

[2]) Mit dem 13. Jahre wurde der jüdische Knabe ein בַּר מִצְוָה „ein Sohn des Gesetzes" d. h. gesetzespflichtig.

Letzteres sehen wir besonders aus der Art und Weise, wie er nach Apstg. 5, 35—39 sich im Synedrium über das Verhalten gegen das aufkeimende Christenthum äußerte. Ebendaselbst V. 34 heißt es von ihm, er habe beim ganzen Volke in hohen Ehren gestanden, und der Talmud nennt ihn „die Herrlichkeit des Gesetzes", und klagt: „Seitdem Rabbi Gamaliel gestorben, hat die Herrlichkeit des Gesetzes aufgehört." Zu den Füßen dieses großen Mannes und Meisters in Israel saß nun eine Reihe von Jahren der junge Paulus (Apstg. 22, 3 ff.). Nebenbei erlernte er auch das Handwerk eines Zeltmachers (Apstg. 18, 3). [1]) Denn es war Grundsatz bei den Juden, daß man mit den gelehrten Studien ein Handwerk verbinden müsse. „Schön ist das Studium des Gesetzes mit einem irdischen Gewerbe" hieß ihr Satz, und als Grund hierfür wird von den Rabbinen angeführt, „weil Beides zusammen die Sünden vergessen mache." [2]) Der Zweck war also nicht bloß die Sorge für den Lebensunterhalt, sondern die Sinnlichkeit sollte durch eine angemessene körperliche Anstrengung im Zaume gehalten werden. Daß Paulus in seiner Jugend dieses Handwerk erlernte, war ihm später von großem Nutzen. Auf seinen Missionsreisen konnte er durch dasselbe überall seinen Lebensunterhalt selbst verdienen und leistete dadurch der Sache des Evangeliums großen Vorschub. Apstg. 20, 33—35.

4. Der Aufenthalt in der Schule zu Jerusalem war für den künftigen Apostel der Heiden von großer Wichtigkeit. Denn nicht nur erwarb er sich hier eine große Fertigkeit in der Benutzung des alten Testaments, sondern die katechetische Unterrichtsform der Rabbinenschule gab ihm auch jene scharfe Dialektik, die ihm später für die Entwicklung des Inhalts der christlichen Lehre so gute Dienste leistete. Durch die gelehrte Bildung, die er hier genoß, legte er den natürlichen Grund zu jener Beredtsamkeit, die wir überall in seinen spätern Reden und Briefen bewundern. Auch blieb

---

[1]) Das Wort σκηνοποιός a. a. O. erklärt der h. Chrysost. richtig durch σκηνοῤῥάφος. Es bezeichnet nicht den Verfertiger des cilicischen Haartuchs, welches zu Zelten gebraucht wurde, sondern den Zeltmacher selbst.

[2]) Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der Kirche 1. Bd. S. 156.

der regsame Geist des jungen Paulus gewiß nicht unbekannt mit den Speculationen jener Philosophie, welche um diese Zeit von Aegypten aus über Palästina und Kleinasien sich verbreitend gar bald in eine feindselige Opposition mit dem Christenthum trat, und die er später mit so großem Geschicke bekämpfte. Besonders wichtig war es aber für den innern Entwicklungsgang des Paulus, daß er sich gerade der pharisäischen Partei anschloß. Die Pharisäer bildeten unter den Juden die streng orthodoxe Partei gegenüber den Sadducäern, den Freigeistern des Judenthums. Das Bestreben aller ernsten Pharisäer ging dahin, das mosaische Gesetz mit allen traditionellen Zusätzen und Bestimmungen genau zu erfüllen. Wir müssen uns nun den jungen Paulus als einen feurigen energischen Jüngling denken, der das, was er einmal für wahr hielt und ergriff, mit der ganzen Glut jugendlicher Begeisterung ergriff, und leicht zu Uebertreibungen fortgerissen wurde. So ging es ihm auch mit dem Pharisäismus. Er sagt es selbst später (Gal. 1, 14), daß er in gesetzlicher Frömmigkeit nach dem Sinne des ernsten Pharisäismus alle seine Altersgenossen zu übertreffen suchte. Je ernster nun sein Trachten nach gesetzlicher Gerechtigkeit und je hitziger der Kampf war, den er mit den widerspänstigen Trieben seiner feurigen und kräftigen Natur zu kämpfen hatte, desto mehr hatte er Gelegenheit, aus eigener Erfahrung jenen Zwiespalt in der menschlichen Natur kennen zu lernen, den er später in seinem Briefe an die Römer so anschaulich schildert. Das bedeutsame Wort Röm. 7, 19: „denn das Gute, was ich will, thue ich nicht; sondern das Böse, was ich nicht will, das thue ich", legte die eigene Erfahrung dem Weltapostel in den Mund. Dieser Kampf mit sich selbst, dieses Ringen mit seiner bösen Natur zeigte ihm einerseits, wie tief das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit in dem Wesen der menschlichen Natur gegründet sei, so daß er später das Verhältniß der christlichen Freiheit zu der Knechtschaft des gesetzlichen Standpunktes aus eigener Erfahrung darstellen konnte, legte aber andererseits auch den Grund zu jener Entschiedenheit des Charakters, womit er später selbst einem Petrus entgegenzutreten wagte.

5. War nun auch der junge Paulus in der Schriftforschung und Dialektik ein treuer und eifriger Schüler Gamaliels, so ahmte er doch seinem Lehrer nicht nach im Geiste der Milde und Mäßigung, die diesen berühmten Meister in Israel auszeichnete. Vielmehr machte seine natürlich heftige Gemüthsart und das lodernde Feuer seiner Jugend ihn zum heftigen Eiferer gegen Alles, was sich dem von ihm heilig gehaltenen Systeme entgegenstellte. Als daher der Diakon Stephanus auftrat und „voll Glaubens und heiligen Geistes" die Lehre von Christus, dem Gekreuzigten, vortrug und Viele selbst von den Priestern dem neuen Glauben zufielen, da erwachte in dem jungen Paulus der Eifer für seine Religion, und er wurde von da an ein heftiger Kämpfer für das morsche und verrottete Judenthum gegen den neuen Geist, der im Christenthum mächtig hervortrat. In seinem Fanatismus kannte er kein angelegentlicheres Geschäft, als die Anhänger dieser neuen Lehre überall aufzusuchen, dem Gerichte zu überliefern und bei ihrer Hinrichtung selbst thätigen Antheil zu nehmen (Apstg. 7, 57). Bald schränkte sich seine Zelotenwuth nicht mehr auf Jerusalem ein. Mit einer Vollmacht des Synedriums versehen trat er eine Reise nach Damaskus an, um auch dort die Freunde und Bekenner des Christenthums zu verderben. Doch auf dem Wege dahin ereilte ihn der Herr, der ihn schon längst zu seinem Diener ausgewählt hatte. Dem Ziele seiner Reise schon nahe „umleuchtete ihn plötzlich ein Licht vom Himmel. Und er fiel auf die Erde und hörte eine Stimme, welche zu ihm sprach: Saulus, Saulus, warum verfolgst du mich? Er sprach: Wer bist du, Herr? Und dieser antwortete: Ich bin Jesus, den du verfolgst; hart wird es dir, wider den Stachel auszuschlagen. Da sprach er mit Zittern und Staunen: Herr! was willst du, daß ich thun soll? Und der Herr sprach zu ihm: Steh' auf und geh' in die Stadt; da wird dir gesagt werden, was du thun sollst. Aber die Männer, welche mit ihm reiseten, standen betäubt, hörten zwar die Stimme, sahen aber Niemand." Am äußern Auge geblendet von dem übergroßen Lichte, welches ihn umleuchtet hatte, wurde er von den Männern, welche bei ihm waren, in die Stadt Damaskus geführt. „Und er war daselbst drei Tage, ohne zu sehen; und

er aß nicht und trank nicht.“ Diese drei Tage waren die Tage der Geburtswehen für Paulus, die Zeit des Durchganges vom Tode zum neuen Leben, und je feuriger und energischer sein Charakter war, mit desto größerem innern Schmerze ging diese Wiedergeburt vor sich. Zur vollen Neugeburt in der Taufe gelangte Paulus durch einen frommen Christen in Damaskus, Namens Ananias, den der Herr zum Werkzeug wählte, um dem Paulus geistige und leibliche Genesung zu bringen. Dieser ging zu ihm, „legte ihm die Hände auf und sprach: Bruder Saulus, der Herr Jesus, der dir auf dem Wege, worauf du kamst, erschienen ist, hat mich zu dir gesandt, damit du sehend werdest und voll des h. Geistes. Und sogleich fiel es von seinen Augen, wie Schuppen, und er ward wieder sehend, stand auf und wurde getauft. Nun nahm er Speise und kam zu Kräften.“ Ananias führte dann den Paulus auch zu den übrigen Christen der Stadt, und nachdem er sich einige Tage in ihrer Gemeinschaft gestärkt hatte, fühlte er sich gedrungen, in den Synagogen zu Damaskus aufzutreten, und jetzt für die Sache zu zeugen, die er noch kurz vorher so heftig verfolgt hatte. Apstg. 9, 1—22.

6. Wichtig wäre es für die Chronologie des folgenden Lebens Pauli, wenn wir das Jahr seiner Bekehrung ganz genau bestimmen könnten, weil wir dann einen festen Ausgangspunkt hätten. Allein die Andeutungen, welche wir darüber in den Briefen des Apostels und in der Apostelgeschichte finden, sind zu unbestimmt, als daß sich ein über allen Zweifel erhabenes Resultat daraus gewinnen ließe. Daher gehen auch die Meinungen der Chronologen über diesen Punkt weit aus einander, und schwanken zwischen den Jahren 33—42 n. Chr. Zu dem wahrscheinlichsten Resultate gelangen wir durch folgende Berechnung: In dem Briefe an die Galater 1, 18 sagt der Apostel, daß er 3 Jahre nach seiner Bekehrung zum ersten Male nach Jerusalem gekommen sei, um den Petrus zu sehen, und daß er bei diesem 15 Tage geblieben sei. Können wir also das Jahr seiner ersten Reise nach Jerusalem bestimmen, so haben wir damit zugleich auch das Jahr seiner Bekehrung festgesetzt. Die Zeit der ersten Reise des Apostels nach Jerusalem läßt sich aber nur bestim=

men aus der Zeit seiner zweiten Reise, die er mit Barnabas von Antiochia aus nach Jerusalem unternahm. Diese läßt sich aber mit ziemlicher Genauigkeit festsetzen. Nach seinem 15tägigen Aufenthalt in Jerusalem nämlich ging Paulus über Cäsarea nach Tarsus, seiner Vaterstadt. [1]) Von Tarsus holte Barnabas ihn nach Antiochia und Beide vereint wirkten dort in der Gemeinde ein ganzes Jahr (Apstg. 11, 26). Da brach in Judäa eine Hungersnoth aus, und die Gemeinde von Antiochia sandte den Paulus und Barnabas mit Gaben an die Presbyter der Gemeinde in Jerusalem zur Linderung der dortigen Noth. Setzen wir nun für die Reise des Apostels von Damaskus über Jerusalem nach Tarsus etwa 6 Wochen an, den 15tägigen Aufenthalt in Jerusalem hinzugerechnet, dann für seinen Aufenthalt in Tarsus etwa 10 Monate, und rechnen wir dazu das volle Jahr seines Verweilens in Antiochia, so liegt zwischen der ersten und zweiten Reise des Apostels nach Jerusalem ein Zeitraum von beiläufig zwei Jahren. Die Hungersnoth nun, welche die zweite Reise des Apostels nach Jerusalem veranlaßte, trat nach Apstg. 11, 28 ein unter der Regierung des Kaisers Claudius, also nach dem Jahre 40 n. Chr.; denn im Januar 41 gelangte Claudius zur Herrschaft. Genauer bestimmt den Termin der Hungersnoth Flavius Josephus, indem er sie in die Zeit des jüdischen Landpflegers Cuspius Fadus setzt. Antiq. 20, 2. 6. 20, 5. 2. Cuspius Fadus wurde aber Landpfleger von Judäa nach dem Tode des Herodes Agrippa I., der am 6. August des Jahres 44 n. Chr. starb, also am Ende des Jahres 44 oder im Anfange 45 n. Chr. Mithin wird Paulus am Ende des Jahres 44 oder, was nach Apstg. 12, 24 wahrscheinlicher ist, im Frühlinge des Jahrs 45 n. Chr. zum zweiten Male nach seiner Bekehrung nach Jerusalem gekommen sein. Rechnen wir nun zurück, so erhalten wir für seine erste Reise das Jahr 43 und für seine Bekehrung das Jahr 40 n. Chr. Auf dasselbe Resultat rücksichtlich seiner ersten Reise nach Je=

---

[1]) Wie lange er dort verweilte, darüber gibt uns der h. Lukas Apstg. 9, 30 leider keine Andeutung. Allein wir werden nicht sehr fehlgreifen, wenn wir seinen dortigen Aufenthalt auf 8—10 Monate ansetzen.

rusalem gelangen wir durch eine andere Stelle 2. Kor. 12, 2, 4. Dort spricht der Apostel von einer besonderen Verzückung, die ihm vor 14 Jahren zu Theile geworden sei. Ohne Zweifel hat hier der Apostel dieselbe Extase im Auge, deren er Apstg. 22, 17 Erwähnung thut, und die höchstwahrscheinlich während seines ersten Aufenthalts zu Jerusalem im Tempel statt fand. Da nun Paulus, wie sich aus anderweitigen Daten nachweisen läßt, den zweiten Brief an die Kor. im Jahre 57 n. Chr. schrieb, so erhalten wir wieder das Jahr 57—14=43 n. Chr. als die Zeit seines ersten Aufenthalts in Jerusalem. [1]) —

7. Nach dem Gesagten wurde also Paulus im Jahre 40 n. Chr., also etwa 10 Jahre nach dem Tode und der Himmelfahrt Christi [2]), und zwar wie die kirchliche Tradition sagt, am 25. Januar, zum Christenthume bekehrt. Das Lebensalter, in welchem damals Paulus stand, können wir nur annähernd bestimmen. Das sicherste Datum gibt uns hierfür die Stelle Apstg. 7, 58, in welcher Paulus bei der Steinigung des Stephanus ein „junger Mann" (νεανίας) genannt wird. Die Steinigung des Stephanus ging aber, wie aus Apstg. 8, 1—3 und 9, 1. 2. wahrscheinlich ist, der Bekehrung Pauli nur kurz vorher. Da nun bei den Alten die adolescentia bis zum 40. Jahre gerechnet wurde, so sind wir zu dem Schlusse berechtigt, daß Paulus zur Zeit seiner Bekehrung das 40. Lebensjahr noch nicht überschritten hatte. Viel geringer werden wir aber sein Alter auch nicht anschlagen dürfen, da er in dem Briefe an Philemon, den er etwa im Jahre 62 n. Chr., also 22 Jahre nach seiner Bekehrung schrieb, sich bereits einen Greisen (πρεσβύτης Phil. V. 9) nennt. Nicht unwahrscheinlich ist daher eine alte Nachricht, nach welcher die Geburt des Paulus in das Jahr 2 n. Chr. fällt. [3])

---

[1]) Vgl. Wieseler, Chronologie des apost. Zeitalters. S. 156 ff.

[2]) Nach den genauesten Berechnungen der Chronologen fällt die Geburt Christi in das Jahr 4 vor unserer Aera, sein Tod also in das Jahr 30 n. Chr.

[3]) Oratio de Petro et Paulo in Chrysost. opp. ed. Bened. VIII. spur. p. 10.

II. Von der Bekehrung des h. Paulus bis zu seiner zweiten Missionsreise.

Vom J. 40—50 n. Chr.

1. In Damaskus blieb Paulus für jetzt nur einige Tage (Apstg. 9, 19). Die Umwandlung, die mit ihm vorgegangen, war zu gewaltig; er bedurfte der ruhigen Sammlung, der stillen Einkehr in sich, um das, was er von Oben empfangen hatte, in sich zu verarbeiten. Der auf dem Wege empfangene Eindruck hatte seinem ganzen innern Wesen eine neue Richtung gegeben; daher fühlte er das Bedürfniß, für einige Zeit dem Geräusche der Welt sich zu entziehen, um in stiller Ruhe und im Umgange mit Gott den weitern Offenbarungen sein Herz zu öffnen. Er ging also nach Arabien, wie er selbst Gal. 1, 16. 17 berichtet, und blieb dort fast drei Jahre. Diese Jahre waren für Paulus die Zeit der Vorbereitung für sein öffentliches Lehramt; hier empfing er den Unterricht in den Lehren und Geheimnissen des Christenthums, nicht von Menschen, sondern vom Herrn selbst. Denn er sagt später Gal. 1, 12 selber von sich: „Ich habe das Evangelium nicht von einem Menschen empfangen noch gelernt, sondern durch Offenbarung Jesu Christi." Vgl. Eph. 3, 3. Aus Arabien kehrte Paulus wieder nach Damaskus zurück; da er aber hier mit der Lehre Christi kühn hervortrat, so erweckte er den Haß der Juden. Sie trachteten ihm nach dem Leben, hielten sogar Tag und Nacht die Stadtthore besetzt, damit er ihren Händen nicht entgehe. Paulus, der auch in der ersten Glut nach seiner Bekehrung durchaus frei war von allem Anflug einer das Martyrthum suchenden Schwärmerhitze, suchte sich durch die Flucht zu retten. Er wurde von seinen Freunden in einem Korbe aus der Oeffnung eines an der Mauer liegenden Hauses herabgelassen, und entging so den Nachstellungen der Juden.

2. Von Damaskus ging Paulus, das erste Mal nach seiner Bekehrung, nach Jerusalem, „um", wie er Gal. 1, 18 selber sagt, „den Petrus zu sehen." Diese Worte sind wichtig und sprechen klar für den Vorrang des Petrus unter den Aposteln. Obgleich nämlich Paulus später so oft

mit Nachdruck hervorhebt, daß er seinen Unterricht und seine apostolische Mission unmittelbar von Christo empfangen habe, er also den übrigen Aposteln nicht nachstehe, so hielt er es doch für nöthig, dem Petrus sich anzuschließen und mit ihm in der Einheit des Glaubens und der Liebe verbunden zu bleiben, ohne Zweifel deshalb, weil er in diesem das Haupt der Apostel, das Centralorgan des kirchlichen Lebens erkannte. Treffend sagt in diesem Sinne der h. Augustin: „Ohne seine Uebereinstimmung mit Petrus würde die Kirche sogar einem Paulus ihren Glauben versagen." — Hier in Jerusalem wurde Paulus von den Gläubigen anfänglich gemieden; sie kannten ihn nur als den Verfolger der Christen (Apstg. 9, 26). Denn in Folge der kriegerischen Unruhen, die in Syrien herrschten, und welche die Verbindung zwischen Damaskus und Jerusalem unterbrochen hatten, hatte man in letzterer Stadt noch nichts gehört von der Veränderung, die mit Paulus vorgegangen war. Ein angesehener Lehrer der Gemeinde, Joses genannt Barnabas, der als Hellenist dem Paulus näher stand und wohl schon früher mit ihm in Verbindung gewesen sein mochte, führte ihn bei den Aposteln ein. Hier in Jerusalem blieb Paulus nur 15 Tage und sah dort außer dem Petrus von den Aposteln nur noch den Jakobus, den „Bruder" des Herrn und ersten Bischof von Jerusalem (Gal. 1, 18 ff.). Die übrigen Apostel hatten sich also wahrscheinlich schon zerstreut.[1]) Da Paulus hier in Jerusalem viel mit den Hellenisten d. i. den griechisch redenden Juden disputirte, so trachteten diese ihm, wie früher dem Stephanus, nach dem Leben. In einer Verzückung im Tempel erhielt er von Christo den Befehl, sich eiligst aus Jerusalem zu entfernen. Paulus gedenkt dieser Verzückung zweimal: in seiner Rede an das Volk in Jerusalem, Apstg. 22, 17—21, und 2. Kor. 12, 2—4. Paulus verließ daher Jerusalem und ging nach Cäsarea, bis wohin die Brüder ihm das Geleite gaben; von da ging er durch Syrien nach Tarsus, seiner Vaterstadt (Apstg. 9, 30), wo er wahrscheinlich fast ein ganzes Jahr, also bis zum Jahr 44 n. Chr., blieb.

---

[1]) Nach der Tradition trennten die Apostel sich 12 Jahre nach der Himmelfahrt des Herrn, also ein Jahr vor der Ankunft Pauli in Jerusalem.

3. Während dieser Zeit war Barnabas thätig für die Verbreitung des Christenthums in Antiochia, wo der Saame des Wortes Gottes schon früher ausgestreut war. Und da sich ihm hier eine so große Aussicht für die weitere Verbreitung des Reiches Gottes öffnete, so reisete er nach Tarsus, um von dort den Paulus als Mitarbeiter zu holen. Bereitwillig folgte Paulus diesem Rufe, und wirkte mit Barnabas zusammen in Antiochia ein volles Jahr (*ἐνιαυτὸν ὅλον*), also bis zum Jahre 45 n. Chr. (Apstg. 11,22—26). Was bisher Jerusalem für die Ausbreitung des Christenthums unter den Juden gewesen war, das wurde jetzt Antiochia für die Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden, der Mittelpunkt, von wo aus die Strahlen des göttlichen Lichtes die Dunkelheit des Heidenthums erleuchteten. Hier wurden die Gläubigen auch zuerst *χριστιανοί* von den heidnischen Römern genannt. Während dieser einjährigen Wirksamkeit des Paulus und Barnabas in Antiochia brach in Judäa eine große Hungersnoth aus, und da die antiochenischen Christen sich verpflichtet fühlten, der Gemeinde, von welcher sie die höchsten geistlichen Güter empfangen hatten, in ihrer leiblichen Noth zu helfen, so schickten sie den Paulus und Barnabas mit einer Liebesgabe an die Vorsteher der Gemeinde in Jerusalem. Dies war die zweite Reise, welche Paulus nach seiner Bekehrung nach Jerusalem machte, im J. 45 n. Chr.

4. Nach einem kurzen Aufenthalte in Jerusalem kehrten Paulus und Barnabas wieder nach Antiochia zurück, und sie nahmen den Schwestersohn des Barnabas (Kol. 4, 10), den Johannes Markus, denselben der das zweite Evangelium geschrieben hat, mit sich dorthin (Apstg. 12, 25). Die antiochenische Gemeinde hatte mehrere Lehrer (*προφῆται καὶ διδάσκαλοι*); außer Paulus und Barnabas werden Apstg. 13, 1 noch namentlich genannt: Simon mit dem Zunamen Niger, Lucius von Cyrene und Manahen. Als diese nun eines Tages das gottesdienstliche Opfer des neuen Bundes verrichteten (*λειτουργούντων αὐτῶν τῷ κυρίῳ*), erging an sie die göttliche Weisung, „den Paulus und Barnabas für das Werk ihrer Bestimmung auszusondern" d. h. ihnen die Weihe und amtliche Vollmacht zu ertheilen, deren

sie für ihre Sendung unter die Heiden bedurften (Apstg. 13, 2). Denn obwohl Paulus seine apostolische Mission nicht von Menschen oder durch einen Menschen erhalten hatte und auch nicht erhalten konnte, sondern diese unmittelbar von Christo empfangen hatte (Gal. 1, 1), so bedurfte er doch noch der bischöflichen Weihe, die sich mittelbar von Christo durch Auflegung der Hände der bereits Ordinirten fortpflanzt. Wie also Paulus nach seiner Berufung die h. Taufe vom Ananias empfing, so wurde ihm und dem Barnabas hier die bischöfliche Ordination zu Theil, indem jene drei schon damit Begabten, nachdem sie durch Gebet und Fasten sich dazu vorbereitet, ihnen die Hände auflegten, und sie dann zum Werke ihrer Sendung entließen. [1])

5. So trat nun Paulus, begleitet von Barnabas und Johannes Markus, von Antiochia aus seine erste Missionsreise an, wahrscheinlich noch in demselben Jahre 45 n. Chr. In der Hafenstadt Seleucia schifften sie sich ein nach der Insel Cypern, dem Vaterlande des Barnabas. Sie zogen durch die ganze Insel von Osten nach Westen, von Salamis bis Paphos, überall das Wort Gottes in den Synagogen der Juden verkündend. Denn dem Befehle des Herrn (Matth. 10, 5) gehorsam wandten die Apostel sich immer mit der Predigt des Evangeliums zuerst an die Juden, da diese, als das Volk der Verheißung und des Glaubens, die ersten Ansprüche auf die Verkündigung des bereits erschienenen Messias hatten. Paphos, berühmt durch den prachtvollen Tempel der Cythere, war der Sitz des Prokonsuls Sergius Paulus, den die Apstg. 13, 7 einen „verständigen" Mann nennt. Unbefriedigt durch die heidnische Philosophie und Volksreligion und nach Erkenntniß der Wahrheit strebend hielt dieser einen jüdischen Goeten bei sich, Barjesu genannt, um durch ihn in die geheimen Wahrheiten der orientalischen Philosophie sich einweihen zu lassen. Solcher Goeten, auch Magier genannt, streiften damals viele im Oriente umher, die sich hauptsächlich mit gaukelhaften Todten- und Dämonenbeschwörungen, Zaubereien, Krankenheilungen, Weissagen aus den Sternen u. dgl.

---

[1]) Vgl. Windischmann, Erkl. des Br. an die Gal. 1, 1.

abgaben. Auch durch diesen Barjesu konnte der Wahrheitsdurst des Sergius Paulus nicht befriedigt werden. Als er daher von der neuen Lehre hörte, trug er Verlangen, diese kennen zu lernen, und rief deshalb den Paulus und Barnabas zu sich. Der Goet, der sich mit dem prunkenden arabischen Namen Elymas d. i. „der Weise" nennen ließ, suchte den Prokonsul gegen die Predigt der beiden Glaubensboten einzunehmen. „Paulus aber, erfüllt vom h. Geiste, heftete den Blick auf ihn und sprach: O du, voll jeglichen Trugs und jeglicher Arglist, Kind des Teufels und Feind aller Gerechtigkeit, wirst du nicht aufhören, die geraden Wege des Herrn zu verkehren? Und nun siehe, die Hand des Herrn ist wider dich: du wirst blind sein und die Sonne nicht sehen eine Zeit lang!" Und was der Apostel im h. Zorneseifer gedroht hatte, geschah: Elymas wurde auf der Stelle blind. Der Prokonsul aber, durch diesen sinnlichen Beweis von der Wirksamkeit einer höheren Macht noch mehr für die christliche Lehre empfänglich gemacht, glaubte „staunend über die Lehre des Herrn." Apstg. 13, 6—12.

6. Von Paphos setzten Paulus und Barnabas nach Pamphilien über. In der Küstenstadt Perge verließ sie wider ihren Willen und aus einem nicht zu billigenden Motive (vgl. Apstg. 15, 37) ihr bisheriger Begleiter Markus und kehrte nach Jerusalem zurück. Paulus und Barnabas aber reisten weiter und kamen nach Antiochia in Pisidien. Hier gingen sie am Sabbathe in die Synagoge, und gleich der erste längere Vortrag, den Paulus hielt und worin er nach einem kurzen Ueberblicke über die Geschichte des jüdischen Volkes bis zum König David zum Glauben an den bereits erschienenen Messias ermunterte, machte einen so günstigen Eindruck auf die versammelten Juden und Proselyten, daß sie ihn baten, am nächsten Sabbathe die von ihm vorgetragene Lehre ausführlicher zu entwickeln. Da aber bis zum nächsten Sabbathe die Kunde von der neuen Heilslehre in der ganzen Stadt sich verbreitet hatte und eine große Schaar auch der heidnischen Bewohner zur Synagoge hinströmte, so erregte dies den Neid der hochmüthigen Juden, „und sie widersprachen dem, was Paulus sagte, und lästerten. Da sprachen Paulus und Barnabas freimüthig: „„Zu euch mußte zuerst

das Wort Gottes gesprochen werden; weil ihr es aber von euch stoßet, und euch des ewigen Lebens nicht werth achtet, siehe, so wenden wir uns zu den Heiden.'" Da dieses die Heiden hörten, freuten sie sich und priesen das Wort des Herrn; und es glaubten, so viel ihrer zum ewigen Leben verordnet waren.'' Die Juden wußten aber mit Hülfe sogenannter „frommer" Frauen eine Verfolgung gegen Paulus und Barnabas anzuregen, so daß diese entweichen mußten. Sie wandten sich zuerst nach Ikonium, wo es ihnen gerade so wie in Antiochia erging; auch von hier vertrieben kamen sie nach Lystra in Lykaonien. Apstg. 13, 13—14, 6.

7. Hier in Lystra ereignete sich ein sonderbarer Vorfall. Als Paulus einst vor der Stadt das Wort Gottes verkündigte, sah er einen Lahmgeborenen vor sich auf dem Boden sitzen. Und da er aus seinen Mienen sein gläubiges Vertrauen las, sprach er mit lauter Stimme zu ihm: „Richte dich auf und stehe auf deinen Füßen!" Und alsbald sprang der Lahmgeborene auf und wandelte. Da dies das abergläubige Volk sah, erhob es seine Stimme und rief: „Götter sind Menschen ähnlich geworden und zu uns herabgekommen!" Und da die Lykaonier sich insbesondere mit der Sage herumtrugen, daß die Götter, namentlich Zeus und Hermes (Jupiter und Merkur) vor Alters ihr Land in menschlicher Gestalt durchwandert und in der Hütte eines frommen Ehepaares, Philemon und Baucis, gastliche Aufnahme gefunden hätten, so glaubten sie, diese Olympier seien auch jetzt wieder zu einem neuen Besuche bei ihnen angekommen. Sie nannten den Barnabas Zeus und den Paulus, da er das Wort führte, Hermes; ja sogar der Priester des benachbarten Jupitertempels kam herbei und führte bekränzte Stiere vor das Haus, in welches Paulus und Barnabas sich zurückgezogen hatten, um ihnen das übliche Opfer der Anbetung zu bringen. Als die beiden Männer dies vernahmen, zerrissen sie vom h. Zorne ergriffen ihre Kleider, sprangen unter die lärmende Menge, betheuerten, daß auch sie nur sterbliche Menschen seien, und beschworen sie, endlich einmal der Täuschung und Lüge zu entsagen und zu dem lebendigen Gott sich zu wenden, dem Schöpfer Himmels und der Erde, der zu keiner Zeit sich unbezeugt gelassen, sondern durch

die Fülle seiner Segnungen ihnen sich kund gegeben habe. „Als sie dies sagten, konnten sie kaum das Volk abhalten, daß es ihnen nicht opferte.“ Unterdessen kamen feindselige Juden aus Antiochia und Ikonium, und diesen gelang es bald, einen großen Theil des wetterwendischen Volks gegen Paulus aufzuwiegeln. Er wurde in einem Volksauflaufe gesteinigt und als todt aus der Stadt hinausgeschleift. Aber inmitten der Gläubigen aus der Stadt, die sich um ihn her gesammelt hatten, erhob sich Paulus, gestärkt durch die Kraft Gottes, und ging in die Stadt zurück. Am andern Morgen zog er mit Barnabas weiter zu der benachbarten Stadt Derbe, und nachdem sie dort eine zahlreiche Gemeinde gebildet hatten, kehrten sie auf demselben Wege, welchen sie zuerst genommen, nämlich über Lystra, Ikonium, durch Pisidien und Pamphilien wieder zurück, überall die jungen Gemeinden in ihrem Glauben befestigend und Priester anordnend. In der Küstenstadt Attalia schifften sie sich ein nach Antiochia in Syrien, von wo sie ausgegangen waren, und beendeten so ihre erste Missionsreise. Apstg. 14, 7—25. — Rücksichtlich der Zeit, in welche diese erste Missionsreise fällt, läßt sich mit einiger Sicherheit nur so viel festsetzen, daß sie zwischen den Jahren 45—50 n. Chr. stattfand. Denn um das Jahr 50 reisete, wie wir gleich sehen werden, der Apostel nach Jerusalem zum Apostelconcile. Da es aber Apstg. 14, 28 heißt, der Apostel habe nach seiner ersten Missionsreise „eine nicht kurze Zeit“ (χρόνον οὐκ ὀλίγον) in Antiochia verweilt, bevor er nach Jerusalem reisete, so ist es wahrscheinlich, daß diese Missionsreise vom Jahre 45—48 oder 49 n. Chr. dauerte. —

8. Um diese Zeit, wo Paulus und Barnabas wieder in Antiochia weilten, drohete in der dortigen Gemeinde eine Spaltung aufzukeimen, welche, wenn sie nicht im Keime erstickt wäre, einen bleibenden Gegensatz zwischen den Juden- und Heidenchristen herbeigeführt haben würde. Es kamen nämlich nach Antiochia Männer aus Jerusalem, welche aus dem strengen Pharisäismus zum Christenthum übergetreten waren. Diese erklärten den Heiden, daß es zum Eintritte in die Kirche Christi für sie nicht genug sei, die h. Taufe zu empfangen; vielmehr müßten sie auch noch die Beschneidung

annehmen, und sich damit zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes verpflichten. Aus dieser Forderung erhellt, daß diese Judenchristen das Judenthum als eine nothwendige Durchgangsstufe zum Christenthume ansahen, daß das Christenthum ihnen nicht die alle Menschen umschaffende und zur Einheit in Christo zurückführende Gnade und Wahrheit, sondern nur ein erhöhtes Judenthum war. Daß Christus sei „des Gesetzes Ende, Jedem der glaubet zur Gerechtigkeit", daß nur diejenigen, welche glauben, wahre Kinder Abrahams seien, und der Glaube Grund und Wurzel der Rechtfertigung vor Gott sei, hatten diese Männer noch nicht begriffen. Sie geriethen deshalb mit Paulus und Barnabas in Streit, und so begann der Apostel jetzt schon den Kampf gegen eine partikularistische Richtung im Christenthume, den er noch lange fortführen sollte, und der ihm viele Leiden verursachte. Es war aber, menschlich zu reden, ein großes Glück für die junge Kirche, daß diese gefährliche Streitfrage über das Verhältniß des Judenthums zum Christenthume sich noch bei Lebzeiten der Apostel erhob, und unter ihrer Auctorität entschieden wurde. Die Gemeinde zu Antiochia beschloß, Abgeordnete zur Schlichtung dieses Streites nach Jerusalem zu senden. Die Wahl fiel natürlich auf Paulus und Barnabas als diejenigen, welche in der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden am thätigsten gewesen waren. So unternahm nun Paulus seine dritte Reise nach Jerusalem zum Apostelconcile.

9. Die Acten dieses ersten ökumenischen Concils werden uns Apstg. 15, 4—29 mitgetheilt. Es wird uns da erzählt, wie zuerst über den in Frage stehenden Streitpunkt in Privatkreisen debattirt wurde; wie dann die Apostel und Aeltesten in feierlicher Versammlung die Frage untersuchten, wie hier Petrus wiederum zuerst auftrat, und sich entschieden dafür aussprach, daß den Heiden, welche zum Christenthum übertreten wollten, keine weitere Verbindlichkeiten aufgelegt werden sollten. Da die ganze Versammlung, wie Apstg. 15, 12 ausdrücklich bemerkt wird, „schwieg" und durch dieses ihr Schweigen der Auctorität des Petrus ihre Huldigung darbrachte, so erzählten Paulus und Barnabas, welch' große Zeichen und Wunder Gott durch sie unter den Heiden ge-

than, um so das Wort des Petrus noch mehr zu bekräftigen. Zuletzt trat dann der Apostel Jakobus auf und machte den vermittelnden Vorschlag, daß die aus dem Heidenthume zum Christenthume Uebertretenden zwar nicht zur Haltung der mosaischen Gebote verpflichtet werden sollten, wohl aber sollte ihnen aufgelegt werden die Beobachtung der noachischen Gebote, namentlich die Enthaltung vom Götzendienste, von der Hurerei, vom Erstickten und vom Blute, um so dem Rückfalle in's Heidenthum vorzubeugen. Da dieser Antrag von Allen angenommen wurde, so erließ die ganze Versammlung ein Schreiben an die Heidenchristen in Syrien und Cilicien, welches jenen Judaisten, von welchen die Gemüther der Heidenchristen beunruhigt waren, entgegenwirken sollte. Es wird hierin ausdrücklich gesagt, daß jene Leute eigenmächtig gehandelt und keineswegs von den Aposteln eine Vollmacht oder einen Auftrag erhalten hätten. Paulus und Barnabas, welche von jenen Judaisten vermuthlich für Verfälscher der Lehre Christi ausgegeben wurden, werden hier als ächte und eifrige Verkündiger des wahren Evangeliums den Gemeinden empfohlen, als Männer, welche für die Sache Christi ihr Leben hinzugeben bereit gewesen wären. Zur Widerlegung jener Behauptungen der pharisäisch Gesinnten und ihrer Anklagen gegen Paulus und Barnabas habe man zwei bewährte Männer, den Judas und Silas, ausgewählt, damit diese den Gemeinden dieselbe Lehre verkündigten, welche sie vom Paulus und Barnabas gehört hätten. „Denn", heißt es am Schlusse dieses Conciliarschreibens, „es hat dem h. Geiste und uns gefallen, euch weiter keine Last aufzulegen, als diese nothwendigen Stücke: daß ihr euch enthaltet von den Götzenopfern, vom Blute und vom Erstickten und von der Hurerei. [1]) Wenn ihr euch davor bewahret, werdet ihr wohl thun. Lebet wohl!" Mit diesem Schreiben kehrten Paulus und Barnabas, begleitet von Judas und Silas, nach Antiochia zurück. Barnabas nahm auch seinen Vetter Johannes Markus, der sie bei ihrer ersten Missions=

---

[1]) ἀπὸ τῆς πορνείας. Die Mitaufführung der πορνεία neben drei Adiaphoris erklärt sich aus dem damaligen Sittenverfalle des Heidenthums, wodurch die Hurerei in der öffentlichen Meinung wirklich ein ἀδιάφορον geworden war.

reise in Pamphilien verlassen hatte, von Jerusalem wieder mit als Gehülfen für das gemeinsame Werk. — Das Schreiben that seine Wirkung in der Gemeinde zu Antiochia, denn es heißt Apstg. 15, 31: „Als sie den Brief gelesen hatten, freueten sie sich des Trostes. Judas aber und Silas, die selbst Propheten waren, trösteten die Brüder mit vielen Worten und stärkten sie."

10. Die Zeit dieser dritten Reise des Apostels Paulus nach Jerusalem und somit auch die Zeit des Apostelconcils läßt sich mit ziemlicher Genauigkeit festsetzen. Nach seiner Rückkehr nämlich blieb Paulus noch einige Zeit in Antiochia und trat dann seine zweite Missionsreise an, die ihn nach Korinth führte. Hier in Korinth langte er, wie sich anderweitig nachweisen läßt, im Herbste des Jahrs 52 n. Chr. an. Zu seiner Reise von Antiochia nach Korinth brauchte er aber, wie sich aus den Andeutungen der Apostelgeschichte ergibt, wenigstens 1 und höchstens 2, wahrscheinlich 1 ½ Jahre. Somit wird er also im Frühjahre des Jahres 51 n. Chr. Antiochia verlassen haben. Seine Reise nach Jerusalem zum Apostelconcile fällt also in das Ende des Jahres 50 oder in den Anfang des Jahres 51 n. Chr. Ersteres Datum scheint nach Apstg. 15, 33—36 das wahrscheinlichere.

III. Zweite Missionsreise des h. Paulus.

Vom J. 51—54 n. Chr.

1. „Paulus und Barnabas verweilten (nach ihrer Rückkehr von Jerusalem) zu Antiochia, und lehrten und verkündigten mit vielen Anderen die frohe Botschaft des Wortes des Herrn. Nach einigen Tagen aber sprach Paulus zu Barnabas: Laß uns wieder nach den Brüdern sehen in allen Städten, wo wir das Wort des Herrn gepredigt haben, wie es um sie stehe." Apstg. 15, 35. 36. Die jungen Gemeinden Kleinasiens bedurften noch so sehr der Nachhülfe in der Lehre und der Stärkung im Glauben; um ihnen diese zu bringen, beschlossen Paulus und Barnabas ihre zweite Missionsreise. Barnabas wollte seinen Neffen Johannes Markus als Gefährten für diese Missionsreise wieder mitnehmen. Allein diesem Vorhaben widersetzte sich Paulus mit aller Kraft: denn

da Markus sie früher auf der ersten Missionsreise in Pamphilien verlassen hatte, hielt Paulus ihn für untüchtig zu einem solchen Berufe. Es zeigt sich hier der strenge Ernst in dem Charakter des Weltapostels. Alle persönlichen natürlichen Gefühle hat er selbst um Christi willen verläugnet, und er will sie auch von seinen Gehülfen verläugnet wissen; er hat auf Alles verzichtet und es für Koth erachtet, damit er Christum gewinne, er hat nie mit Fleisch und Blut Rath genommen, wo es Gottes Sache galt; dasselbe fordert er nun auch von seinem Mitarbeiter. So trat zwischen den beiden Männern, welche bisher an dem Werke des Herrn mit einander zusammen gearbeitet hatten, eine Spannung (παροξυσμός) ein, welche ihre Trennung zur Folge hatte. Diese Spannung war jedoch nicht von langer Dauer; denn als Paulus einige Jahre später den ersten Brief an die Korinther schrieb, finden wir ihn wieder mit Barnabas verbunden (1. Kor. 9, 6. vgl. Kol. 4, 10. 11. 2. Timoth. 4, 11). In der Hand Gottes diente diese Trennung zur weitern Verbreitung des Reiches Christi. Barnabas zog mit Markus zuerst wieder nach Cypern, seinem Vaterlande, und von dort später wahrscheinlich nach Rom. So berichten wenigstens die clementinischen Recognitionen 1, 7.

2. Paulus wählte sich den Silas, dessen schon oben Erwähnung geschehen, zum Begleiter und ging mit ihm zu Lande durch Syrien und Cilicien, überall die jungen Gemeinden stärkend. In Lykaonien besuchte er wiederum die Städte Derbe, Lystra und Ikonium. In Lystra, wo er das vorige Mal ein volles Maaß von Leiden und Drangsal gefunden hatte, nahm er jetzt einen jungen Mann, Namens Timotheus, auf, der ihm von den Gemeinden in Lystra und Ikonium besonders empfohlen wurde, und der fortan sein liebster Jünger und sein treuester Gefährte wurde. Timotheus, aus Derbe oder Lystra (Apstg. 16, 1. 20, 4) gebürtig, der Sohn einer frommen Jüdin, die aber bereits Christin geworden, und eines heidnischen Vaters, war schon Christ, als er zum Paulus kam; aber „der Juden wegen", wie die Apostelgeschichte sagt, ließ der Apostel ihn noch nachträglich beschneiden. Dieser Zug ist wichtig für die Beurtheilung des Weltapostels. Kurz vorher auf dem Apostelconcile war be-

schlossen, den zum Christenthume übertretenden Heiden keine Verpflichtung in dieser Hinsicht aufzulegen, und als später die Judenchristen in Jerusalem darauf drangen, er solle seinen Begleiter, den Heidenchristen Titus, beschneiden lassen, so widersetzte er sich dieser Zumuthung mit aller Kraft. (Gal. 2, 3—5.) Ferner tadelte er zu Antiochia den Petrus scharf wegen seiner zu großen Nachgiebigkeit gegen die Judenchristen (Gal. 2, 11), und an die Galater schreibt er 5, 2 ff.: „Wo ihr euch beschneiden lasset, so ist euch Christus nichts nütze. Ich bezeuge abermal einem Jeden, der sich beschneiden läßt, daß er noch das ganze Gesetz schuldig ist zu thun. Ihr habt Christum verloren, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, und seid von der Gnade gefallen; denn wir erwarten im Geiste aus dem Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit. Denn in Christo Jesu gilt weder Beschneidung etwas noch Vorhaut, sondern der Glaube, der durch Liebe wirksam ist." Hier nun in Lystra, wo Niemand es forderte, ließ Paulus den Timotheus „der Juden wegen" beschneiden. Man hat hieraus auf Mangel an Entschiedenheit des Charakters und an Festigkeit des Benehmens beim Apostel schließen wollen; allein ganz mit Unrecht. Vielmehr zeigt sich hierin die große Lehrweisheit des Apostels. Wo es ohne Nachtheil der Wahrheit geschehen konnte, schonte er die Schwächen seiner Mitchristen, gab ihren unschädlichen Vorurtheilen nach, und so ließ er den Timotheus beschneiden, um ihm bei den noch schwachen und im Vorurtheil befangenen Judenchristen desto bessern Eingang zu verschaffen. Wo man aber Judenthum und Christenthum vermischend die Beschneidung als nothwendig forderte, wo also die Wahrheit in Gefahr stand verfälscht zu werden, da wich er kein Haar breit von seiner christlichen Ueberzeugung. So war also Paulus eben so weit entfernt von aller schroffen Starrheit und rechthaberischem Eigensinn, als von haltlosem Schwanken, feiger Unentschiedenheit und Buhlen um Gunst der Menschen. Daher konnte der Apostel später mit eben so viel Recht von sich sagen: „Für die Juden bin ich gleichsam ein Jude geworden, damit ich die Juden gewänne; für die Schwachen bin ich schwach geworden, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich Alles geworden, um Alle selig zu

machen" (1. Kor. 9, 20 ff.), wie er anderswo mit voller Zuversicht fragen konnte: „Ist es mir denn um Menschen Gunst oder Gottes Beifall zu thun? Oder suche ich den Menschen zu gefallen? Wenn ich noch Menschen gefallen wollte, so wäre ich Christi Diener nicht." (Gal. 1, 10.)

3. Auf seiner ersten Missionsreise war Paulus nur bis Ikonium vorgedrungen (Apstg. 13, 51 ff.); jetzt aber ging er von Ikonium weiter durch Phrygien in das galatische Land. Ueber die Wirksamkeit des Apostels in Phrygien ist nichts Weiteres bekannt; auch ist nicht ausdrücklich gesagt, welche Orte Galatiens Paulus besuchte und wie lange er dort weilte. Der Verfasser der Apostelgeschichte verfährt in diesem Berichte sehr summarisch; man sieht, daß er mit seiner Erzählung nach Troas zu kommen eilt, wo er selbst in die Reisebegleitung des Paulus eintritt. Daß aber Paulus in Galatien predigte und Gemeinden stiftete, erhellt deutlich aus Gal. 4, 19, wo er die Galater „seine Kinder" nennt, „die er wiederum gebäre". Aus der Stelle Gal. 4, 13—15 wird wahrscheinlich, daß Paulus durch körperliche Schwäche oder Krankheit längere Zeit in Galatien zurückgehalten wurde. — Als Paulus Galatien verließ, war er anfangs unschlüssig, wohin er sich wenden sollte, ob südwestlich nach dem prokonsularischen Asien, welches einen Theil von Mysien, dann ganz Lydien und Karien umfaßte, oder nördlich nach Bythinien. Durch höhere Weisung wurde aber dem Apostel ein anderer Weg vorgeschrieben, nämlich durch Mysien nach Troas, einer Stadt, die in dem ehemaligen Gebiete der alten berühmten und besungenen Troja am ägäischen Meere lag. In Troas traf er mit dem Arzte Lukas, dem Verfasser der Apostelgeschichte, zusammen, und dieser schloß sich dem Apostel als Gefährte für das Missionswerk an. Obgleich der h. Lukas dies nicht ausdrücklich anmerkt, so sehen wir dies doch daraus, daß der Verfasser der Apostelgeschichte von hier an (Apstg. 16, 10) in der ersten Person erzählt. Wie lange Paulus in Troas blieb und ob er dort predigte, wissen wir nicht. Einst in der Nacht, die Paulus nicht selten wachend in Betrachtung und Gebet zubringen mochte, hatte er ein Gesicht: ein Mann, den er an seiner Tracht alsbald für einen Macedonier erkannte, stand vor ihm, bat und sprach: „Zieh herüber nach Macedonien und

hilf uns!" Paulus, der damals Tag und Nacht kein anderes Anliegen hatte, als zu erfahren, wohin er sich nach dem Willen des Herrn jetzt mit der Predigt des Evangeliums wenden sollte, bedurfte zu dieser Erscheinung keiner weitern Erklärung; er nahm sie einfältig und zweifellos für das, was sie war, für eine Stimme von Oben, wodurch ihm seine Frage: Wohin? beantwortet, der Wille des Herrn geoffenbart und der Weg gezeigt wurde, den er jetzt einschlagen sollte. Der höhern Weisung gehorsam segelte er sogleich mit seinen Begleitern nach Macedonien ab. Apstg. 16, 1—11.

4. In Neapolis, der Hafenstadt Macedoniens, betrat der Apostel zum ersten Male den Boden Europa's, der von jetzt an der Hauptschauplatz seiner Wirksamkeit werden sollte, wahrscheinlich im Spätherbste 51 n. Chr. Von dort begab er sich nach **Philippi**, welches eine der vornehmsten Städte Macedoniens und eine römische Colonie war. Es gab dort nur wenige Juden, die deshalb auch keine Synagoge hatten, sondern nur eine Proseuche d. h. ein Gebäude, das mit geringern Privilegien versehen, die Stelle der Synagoge vertreten mußte, und welches nicht so sehr, wie diese, dem Vorlesen des Gesetzes und der Propheten, als vielmehr nur dem gemeinschaftlichen Gebete gewidmet war. Diese Proseuchen lagen gewöhnlich außerhalb der Stadt, um den Heiden keinen Anstoß zu geben, und waren der gesetzlichen Waschungen wegen wo möglich am Ufer eines Flusses gebaut. So auch hier in Philippi. Zu dieser Proseuche begab sich nun Paulus mit seinen Gefährten früh Morgens am Sabbath, und knüpfte dort mit den Frauen aus der Stadt eine Unterredung über religiöse Gegenstände an. Seine Worte machten Eindruck auf das Herz einer Purpurhändlerin, die aus der Stadt Thyatira in Lydien gebürtig war, und Lydia hieß. Sie war eine Proselytin d. h. eine Heidin, welche durch das Lesen der h. Schriften alten Testaments in der griechischen Uebersetzung oder durch den Umgang mit Juden zur Erkenntniß und Anbetung des **einen** wahren Gottes und zur Verehrung des alten Testaments als einer göttlichen Offenbarung gekommen war. Sie wurde gläubig und ließ sich mit ihrer ganzen Familie taufen, und um sich für das gefundene Heil dankbar zu beweisen, nöthigte sie den Paulus, mit seinen Begleitern in ih=

rem Hause seine Wohnung zu nehmen. Von der Familie der Lydia verbreitete sich dann das Christenthum weiter unter den Bewohnern der Stadt, und ihr Haus bildete den ersten Versammlungsplatz der Gläubigen. Apstg. 16, 12—15.

5. In Philippi war eine Sklavin, die vom bösen Geiste, oder wie die Einwohner glaubten, vom Geiste des Python oder Apollo, des Gottes der Wahrsagerei, besessen und durch ihn in den Zustand des Hellsehens versetzt ihrer Herrschaft durch Wahrsagen großen Gewinn brachte. Oft wenn Paulus und seine Begleiter zur Proseuche gingen, rief diese Besessene ihnen nach: „Diese Menschen sind Diener des höchsten Gottes, die uns den Weg des Heils verkünden." Dieses Zeugniß einer vom Volke angestaunten Wahrsagerin hätte nach menschlicher Berechnung viel wirken können, um das Volk auf die neue von Paulus verkündigte Lehre aufmerksam zu machen; aber fern war es der Gesinnung des Weltapostels, eine solche Vermischung der Wahrheit und der Lüge für seine Sache zu benutzen. Ebenso wie der Heiland wollte auch Paulus nicht von dämonischen Kräften gepriesen sein. Anfangs bekümmerte er sich um das Geschrei der Sklavin gar nicht; da sie aber nicht aufhörte zu rufen, wandte er sich endlich zu ihr und gebot dem Geiste, von ihr zu weichen. Und alsbald geschah es. Als nun die Sklavin ihre Wahrsagerkünste nicht mehr treiben konnte, sahen sich ihre Gebieter des daraus gezogenen Gewinnes beraubt. Wüthend ergriffen sie daher den Paulus und Silas und klagten dieselben vor der Obrigkeit, den Duumvirn, an als jüdische Ruhestörer, welche in der römischen Colonie jüdische Religionsgebräuche zu verbreiten suchten, was durch die römischen Staatsgesetze verboten war. Ohne weitere Untersuchung wurden sie öffentlich gestäupt, in's Gefängniß geworfen und ihre Füße auf eine peinliche Weise aus einander gezogen und in einen Block (nervus) eingespannt. Alle diese Leiden vermochten nicht den Muth und die Freudigkeit der Glaubenshelden niederzubeugen. Um Mitternacht vereinigten sie sich, im Gebete Gott zu preisen; „und die im Gefängnisse waren, hörten sie. Da entstand plötzlich ein starkes Erdbeben, so daß die Grundvesten des Kerkers erschüttert wurden; und sogleich öffneten sich alle Thüren, und Aller Bande wurden los. Als aber der Kerker-

meister, der erwacht war, die offenen Thüren des Kerkers sah, zog er das Schwert und wollte sich tödten, meinend, die Gefangenen seien entflohen. Paulus aber rief mit lauter Stimme und sprach: Thue dir kein Leid, denn Alle sind wir hier! Da forderte er Licht und ging hinein und zitternd fiel er Paulus und Silas zu Füßen. Er führte sie hinaus und sprach: Ihr Herren, was muß ich thun, um selig zu werden? Sie aber sprachen: Glaube an den Herrn Jesus, so wirst du selig werden, du und dein Haus. Und sie redeten zu ihm das Wort des Herrn und zu Allen, die in seinem Hause waren. Und er nahm sie in jener Stunde der Nacht und wusch ihre Striemen: und er ward sogleich getauft sammt seinem ganzen Hause. Und nachdem er sie in sein Haus geführt, ließ er ihnen ein Mahl bereiten; und er freuete sich, daß er gläubig geworden an Gott sammt seinem ganzen Hause." Paulus und Silas kehrten darauf wieder in ihr Gefängniß zurück. „Als es nun Tag geworden war, sandten die Duumvirn — wahrscheinlich erschreckt durch das nächtliche Erdbeben, welches sie als ein Zeichen des Zorns der Gottheit über die widerrechtliche Behandlung der beiden Fremdlinge ansehen mochten — ihre Gerichtsdiener, welche sagten: Laß diese Menschen los. Der Kerkermeister aber verkündigte diese Worte dem Paulus: die Stadtobersten haben gesandt, daß ihr losgelassen werdet. So gehet nun hinaus und ziehet in Frieden!" Paulus, eben so weit entfernt von falscher Demuth als von selbstgefälligem Stolze, verlangte, da er öffentlich als ein Verbrecher behandelt war, auch eine öffentliche Ehrenrettung. Er verlangte dies nicht seinetwegen, sondern um der Sache willen, die er vertrat. Man sollte hintennach nicht sagen können, das Christenthum sei in Europa zuerst durch namenlose verdächtige Landstreicher verkündigt, durch Menschen, die zu Philippi öffentlich gestäupt und in's Gefängniß geworfen der größern Schande oder dem Tode bei Gelegenheit eines Erdbebens nur noch so eben heimlich entronnen seien. „Oeffentlich", sagte er deshalb, „unverhört haben sie uns, römische Bürger, gegeisselt und in's Gefängniß geworfen, und jetzt entlassen sie uns heimlich? Nicht so, sondern kommen sollen sie und selbst uns hinausführen!" Bekanntlich durfte man einen römischen Bürger

nicht peitschen lassen, und eben so wenig durfte er in Ketten und Bande gelegt werden; hatte er ein Verbrechen begangen, und war er in rechtlicher, gesetzlicher Weise des Verbrechens überführt, so konnte ihm sein Bürgerrecht genommen werden, und erst wenn er dieses verloren hatte, durfte man mit Geißelung und Banden gegen ihn verfahren. Als nun die Duumvirn hörten, „daß es Römer seien, fürchteten sie sich. Sie kamen, thaten Abbitte, führten sie hinaus und baten sie, aus der Stadt zu gehen.“ Paulus und Silas gingen aus dem Gefängnisse und hin zum Hause der Lydia, und nahmen dort Abschied von der Gemeinde. Apstg. 16, 16—40.

6. So verließ Paulus mit Silas nach einem Aufenthalte von mehreren Wochen Philippi, und richtete seinen Weg über Amphipolis und Apollonia nach dem 20 Meilen von Philippi entfernten Thessalonich. Seine beiden Begleiter Lukas und Timotheus ließ er in Philippi zurück zur Stärkung der jungen Gemeinde. In Thessalonich, der größten Stadt Macedoniens und zugleich einer ansehnlichen Handelsstadt, wohnten viele Juden und hatten dort eine Synagoge. In diese ging Paulus an drei Sabbathen und sprach zu den Versammelten „von der Schrift, indem er sie aufschloß und zeigte, daß der Messias (nach den alttestamentlichen Weissagungen) leiden und von den Todten auferstehen mußte, und daß dieser (im A. T. verheißene) Messias Jesus sei, den er ihnen verkündige.“ Einige Juden wurden gläubig; besonders aber gewann er sich durch diese Vorträge das Herz vieler Proselyten, und durch diese wurde dann der Weg für die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden der Stadt gebahnt. Aber die schnelle und große Theilnahme, welche die Predigt des Apostels bei den Heiden fand, erregte die fanatische Wuth und Eifersucht der zahlreichen Juden. Sie wiegelten einen Theil des Pöbels auf, und dieser drang in das Haus des Christen Jason, wo Paulus wohnte. Da sie den Paulus und Silas dort nicht fanden, ergriffen sie den Jason und einige andere Christen und schleppten diese vor Gericht, und schrien: „die den Weltkreis aufregen und hiehergekommen sind, die hat Jason aufgenommen, und sie Alle handeln wider die Satzungen des Kaisers, weil sie sagen,

daß ein Anderer König sei, nämlich Jesus." Nachdem jedoch Jason und die Uebrigen sich dafür verbürgt hatten, daß hier kein Attentat wider die römische Majestät obwalte, wurden sie wieder freigelassen. Paulus aber und Silas verließen noch in derselben Nacht die Stadt, um allen weiteren Unruhen vorzubeugen. Wie lange überhaupt der Apostel damals in Thessalonich verweilt habe, läßt sich mit Bestimmtheit nicht ausmachen. Wenn wir aber erwägen, daß die Gemeinde von Thessalonich kurz nachher schon so bedeutend war, daß Paulus zwei Sendschreiben an dieselbe erließ, wenn wir ferner aus Phil. 4, 16 erfahren, daß der Apostel während seines damaligen Aufenthalts in Thessalonich zweimal eine Unterstützung aus Philippi erhielt, so werden wir gewiß nicht irren, wenn wir einen mehr als dreiwöchentlichen Aufenthalt Pauli daselbst annehmen. Apstg. 17, 1—10.

7. Von Thessalonich ging Paulus nach Beröa und predigte dort mit vielem Erfolg unter Juden und Heiden. „Als aber die Juden in Thessalonich erfuhren, daß auch in Beröa das Wort Gottes von Paulus verkündigt würde, kamen sie auch dahin, und brachten das Volk in Bewegung und Aufruhr." So mußte Paulus auch diese Stadt bald wieder verlassen, jedoch ließ er den Timotheus, der in Beröa wieder zu ihm gestoßen war, und den Silas dort zurück zur weitern Pflege des ausgestreuten Samens. Er selbst schlug, begleitet von einigen Gläubigen aus der Stadt, den Weg ein „dem Meere zu", vielleicht um etwaigen Nachstellungen zu entgehen, und kam nach Athen, der Mutterstadt hellenischer Bildung und Weltweisheit, dem Mittelpunkte des heidnischen Cultus. Hier, wo des Nachdenkens, des Untersuchens, des Disputirens, des Lehrens und Lernens kein Ende war, wo man so stolz war auf eingebildetes Wissen, sollte nun zum ersten Male gepredigt werden die Lehre von dem Gekreuzigten, den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit. Bevor Paulus hier mit der Verkündigung des Evangeliums auftrat, wollte er zuerst die Ankunft des Silas und Timotheus abwarten. Durch seine nach Beröa zurückkehrenden Begleiter hatte er diese aufgefordert, ihm sobald als möglich nach Athen nachzukommen. Als er jedoch in der Stadt umhergehend diesen Sitz menschlicher Bildung

mehr als alle andern Städte mit Götterbildern angefüllt sah, da „ergrimmte sein Geist in ihm"; er konnte dem Drange des heiligen Eifers nicht widerstehen, von dem zu zeugen, welcher den Verirrten die wahre Weisheit und das wahre Heil darbot. Nicht allein sprach er in der Synagoge zu den Juden und Proselyten, sondern öffentlich auf dem Markte redete er zu denen, die zugegen waren, disputirte mit den Philosophen aus der epikuräischen und stoischen Schule. Einige verlachten ihn und sagten höhnisch: „Was will dieser Schwätzer sagen?" Andere meinten, weil Paulus von Jesus und der Anastasis (Auferstehung) spreche, er wolle neue Götter verkünden, und es war ihnen ganz willkommen, einmal wieder etwas Neues zu hören. „Denn", sagt der h. Lukas, „die Athener verlegen sich auf nichts Anderes, als etwas Neues zu sagen oder zu hören." Sie führten ihn deshalb nach der Anhöhe, wo das erste Tribunal zu Athen, der Areopag, seine Versammlungen zu halten pflegte, und wo er leichter einen Platz finden konnte, um zu Vielen verständlich zu reden. Hier hielt nun der Weltapostel vor den versammelten Athenern eine Rede, in welcher sich weltkluge Feinheit mit religiösem Tiefsinne wunderbar vereinigt und die uns ein schönes Beispiel seiner apostolischen Weisheit und seiner Beredtsamkeit gibt. Es fanden sich aber nur Einzelne, welche sich gleich an den Apostel anschlossen, sich von ihm weiter unterrichten ließen und gläubig wurden. Unter diesen war eine vornehme Frau, Namens Damaris, und sogar ein Mitglied des Areopagitencollegiums, Dionysius, der nach Constit. App. 7, 46 später der erste Bischof von Athen wurde. — In Athen stieß wahrscheinlich Timotheus wieder zu dem Apostel; aber Paulus, besorgt für die neue Gemeinde in Thessalonich, schickte ihn dorthin zurück, damit er die Gläubigen befestige in ihrem Glauben und sie kräftige in den Leiden, die sie zu erdulden hatten (1. Thess. 3, 1. 2). Er selbst begab sich von Athen nach Korinth, woselbst er im Herbste des J. 52 n. Chr. anlangte. [1]) Apstg. 17, 11—18, 1.

8. In Korinth nahm Paulus seine Wohnung bei einem aus Pontus gebürtigen Judenchristen, Namens Aquila, der

---

[1]) Vgl. Wieseler a. a. O. Seite 118.

ebenfalls das Zeltmacherhandwerk trieb. Dieser Aquila war früher in Rom ansässig gewesen; als aber der Kaiser Claudius im Anfange des Jahres 52 n. Chr. das Edikt gab, daß alle Juden aus Rom sollten vertrieben werden, und die Christen als eine jüdische Sekte betrachtet wurden, mußte er auswandern und zog mit seiner Frau Priscilla oder Prisca nach Korinth, wo er sich kurz vor der Ankunft des Apostels häuslich niederließ. Paulus arbeitete nun die Tage der Woche hindurch mit Aquila, und erwarb sich so durch Händearbeit seinen Lebensunterhalt; an den Sabbathen aber predigte er in der Synagoge. Da er jedoch hier bald heftigen Widerspruch von den Juden erfuhr, so verließ er die jüdische Synagoge und predigte fortan den Heiden in dem Hause eines Proselyten, der Titus Justus hieß. Die große Theilnahme, welche seine Predigt bei Juden und Heiden fand, erregte den Haß der Juden auf's Heftigste, und Paulus mag viele Anfeindungen und Nachstellungen von ihnen zu erdulden gehabt haben, von denen die Apostelgeschichte keine Erwähnung thut. Auch scheint es nach einzelnen Andeutungen der spätern Briefe an die Korinther, daß er bei seinem jetzigen Aufenthalt in Korinth vielfach durch körperliche Schwachheit gehemmt und durch innere Anfechtung beengt wurde. Damit er nun nicht den Muth sinken lasse, stärkte ihn der Herr, der ihm in einem nächtlichen Gesichte erschien und zu ihm sprach: „Fürchte dich nicht, sondern rede und schweige nicht! denn ich bin mit dir, und Niemand soll sich unterstehen, dir zu schaden; denn ich habe ein großes Volk in dieser Stadt." Durch diese Ansprache gekräftigt predigte der Apostel unverdrossen das Evangelium in Korinth anderthalb Jahre lang. Während dieser Zeit kam ein neuer Prokonsul nach Korinth, Annäus Gallio, ein Bruder des berühmten Philosophen Seneka. Die Juden suchten diesen Umstand zu benutzen und klagten den Paulus vor dem neuen Prokonsul an, daß er durch Verbreitung solcher Lehren, welche ihren Religionsgrundsätzen widerstritten, Spaltungen unter ihnen errege. Allein Annäus Gallio, ein kluger Mann von milder Gemüthsart, zeigte keine Lust, in die inneren Religionsstreitigkeiten der Juden sich zu mischen, und wies die Ankläger ab. „Wenn es", sagte er, „irgend ein Unrecht oder eine arge Schand-

that wäre, so würde ich euch anhören von Rechtswegen: da es sich aber um Worte und Namen und euer Gesetz handelt, so möget ihr selbst zusehen; darüber will ich nicht Richter sein." [1]) Dieses Verfahren des Gallio gefiel den umstehenden Heiden so, daß sie den Hauptankläger, den Synagogenvorsteher Sosthenes, ergriffen und vor dem Richterstuhle schlugen, ohne daß der Prokonsul es hinderte. Diese vereitelte Unternehmung gegen den Apostel sicherte ihm desto mehr Ruhe für seine fortgesetzte Wirksamkeit in dieser Gegend. Apstg. 18, 2—17.

9. Als der Apostel schon einige Zeit in Korinth und in der Umgegend zur Verbreitung des Evangeliums gewirkt hatte, kam Timotheus von Thessalonich zu ihm zurück (Apstg. 18, 5), und durch ihn erhielt er Nachrichten über den Zustand dieser Gemeinde, die theils erfreulicher Art waren, theils aber auch das Herz des Weltapostels besorgt machten. Hauptsächlich war es die Lehre von der Wiedererscheinung Christi zum Gerichte, welche in dieser Gemeinde viele Unruhe und Verwirrung verursachte (vgl. 1. Theff. 5, 1. 19—21). Ohne Zweifel nämlich hatte Paulus in seiner mündlichen Predigt zu Thessalonich vielfach hingewiesen auf die Wiederkunft Christi, um die Hoffnung der Gläubigen zu beleben und sie in ihren Leiden zu stärken. Und da ihm einer Seits über den Zeitpunkt dieser Wiedererscheinung Nichts geoffenbart war (Mark. 13, 32), anderer Seits aber beim Blicke in die Zukunft die Kirche aller Zeiten als ein Ganzes ihm vorschwebte, so hatte Paulus wahrscheinlich über diese Wiederkunft Christi so gesprochen, als ob dieselbe nicht mehr so ganz ferne sei, als ob er und seine Zeitgenossen diese noch erleben würden (vgl. 1. Theff. 4, 14. 16). Dieses hatte dann bei Einigen in Thessalonich zu Mißverständnissen und schwärmerischem Wesen Veranlassung gegeben, so daß Paulus es für nöthig hielt, ein Schreiben an diese Gemeinde zu erlassen. So entstand unser erster Brief an die Thessalonicher, der erste Brief, den wir überhaupt von dem Apostel Paulus besitzen und vielleicht das älteste Stück

---

[1]) Durch Vermittlung des Gallio soll auch Seneka mit Paulus und der christlichen Lehre bekannt geworden sein. S. Gelpke de familiarit. Pauli c. Seneca L. 1813. 4. pag. 18.

des neutestamentlichen Canons. Er wurde verfaßt im Anfange des Jahrs 53 n. Chr. Allein die schwärmerische Richtung rücksichtlich der Wiedererscheinung Christi wurde durch diesen Brief nicht unterdrückt, vielmehr steigerte sie sich in bedauerlichem Grade. Es traten in der Gemeinde Einige auf, welche Offenbarungen darüber empfangen haben wollten, daß die Wiederkunft des Herrn ganz nahe bevorstehe. Man berief sich daher auf verdrehte Aeußerungen des Apostels aus der Zeit seines Aufenthalts in Thessalonich; ja Einer der Beförderer dieser Schwärmerei ging so weit, daß er einen Brief im Namen des Paulus erdichtete, der zur Bestätigung jener Erwartung dienen sollte. Dies veranlaßte den Apostel, wahrscheinlich noch in demselben Jahre 53 n. Chr. einen zweiten Brief an die Thessalonicher zu schreiben. In diesem Briefe macht er, um vor der voreiligen Erwartung jenes letzten entscheidenden Zeitpunktes zu warnen, auf die Zeichen der Zeit aufmerksam, welche demselben vorangehen sollten, nämlich: offenkundiger allgemeiner Abfall vom wahren Gott, und dann die Erscheinung des ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, des Antichrists. Um künftighin Verfälschungen seiner Briefe vorzubeugen, setzte Paulus, der überhäuft mit Sorgen und Arbeiten seine Briefe zu dictiren pflegte, die Worte des Grußes eigenhändig hinzu, und bemerkte ausdrücklich, daß sie an dieser Handschrift alle wirklich von ihm herrührenden Briefe erkennen könnten.

10. Nachdem der Apostel anderthalb Jahre, vom Herbste 52 bis um Ostern 54 n. Chr. für die Gründung und Ausbreitung der Kirche in Korinth und Achaja gewirkt hatte, beschloß er wahrscheinlich zum Pfingstfeste nach Jerusalem zu reisen. Es war dies die vierte Reise Pauli nach Jerusalem seit seiner Bekehrung. Mit ihm reiseten Aquila und Priscilla, und sie kamen zunächst nach Ephesus, wo Paulus in der Synagoge predigte. Man bat ihn eine Zeit lang dort zu verweilen, allein er war nicht dazu zu bewegen; mit dem Versprechen, bald wieder nach Ephesus zurückzukehren, reisete er weiter nach Jerusalem. Aquila und Priscilla blieben in Ephesus. Von Jerusalem ging dann der Apostel wieder nach Antiochia, der Metropole der christlichen Heidenwelt, wo er einige Zeit (χρόνον τινὰ) verweilte. Apstg. 18, 18—23.

IV. Die dritte Missionsreise Pauli.

54—58 n. Chr.

1. Nachdem Paulus einige Zeit (etwa 1 — 2 Monate) in Antiochia zugebracht hatte, trat er wahrscheinlich noch im Sommer 54 n. Chr. seine dritte Missionsreise an. Er zog durch Phrygien und Galatien, überall die Gemeinden im Glauben stärkend, und kam dann seinem früheren Versprechen gemäß etwa im Spätherbste nach Ephesus, der größten Handelsstadt Asiens diesseits des Taurus. Diese Stadt wählte nun Paulus zum Sitze längerer Wirksamkeit; er blieb daselbst fast drei Jahre lang. Zuerst verkündigte er drei Monate hindurch das Evangelium in der jüdischen Synagoge; allein durch die feindselige Gesinnung, welche ein Theil der Juden zeigte, bewogen, wandte er sich zu den Heiden und predigte fortan in dem Hörsaale eines Rhetors, Namens Tyrannos. Hier verkündigte er das Wort Gottes mit vielem Erfolge zwei Jahre lang. Um dem falschen Zauberwesen, welches in Ephesus in hohem Ansehen stand, entgegen zu wirken, verrichtete Paulus daselbst besonders viele Wunder, und brachte es dahin, daß Viele der Zauberei und den magischen Künsten ganz entsagten, ihre Zauberbücher brachten und dieselben öffentlich verbrannten. Apstg. 18, 23—19, 20.

2. Noch hatte Paulus nicht gar lange in Ephesus verweilt, als er Nachrichten von dem Zustande der Gemeinden in Galatien erhielt, die seine apostolische Sorgfalt in Anspruch nahmen. Auch in diesen Gemeinden hatte sich eine judaisirende Partei gebildet, welche die Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes als zur Theilnahme an der Kirche Christi durchaus erforderlich den Heidenchristen auferlegen wollte. Und da Paulus einer solchen falschen Auffassung des Christenthums am entschiedensten sich widersetzte, so suchte diese Partei das Ansehen des Apostels bei den Gläubigen herabzusetzen. Man zog seine Apostelwürde in Zweifel, weil er nicht in derselben Weise, wie die übrigen Apostel, von Christo selbst unmittelbar unterrichtet und zum Apostel eingesetzt worden sei. Und um diesen Zweifel noch mehr zu bestärken, suchte man einen Gegensatz zwischen der Lehre des Paulus und dem Vortrage der andern Apostel nachzuweisen, und be-

schuldigte ihn des Abfalls von der reinen Lehre Christi. Durch dieses Parteigetriebe, welches die Gemüther der Gläubigen leicht verwirren konnte, sah der Apostel sich veranlaßt, von Ephesus aus einen Brief an die Galater zu schreiben. Dieser Brief, wahrscheinlich im Anfange des Jahres 55 n. Chr. verfaßt, macht den Anfang der größern Lehrbriefe des Apostels; er enthält in der Kürze alle die großen Gedanken und lichtvollen Ideen, welche der spätere Brief an die Römer mit bewunderungswürdiger Klarheit und Schärfe der Beweisführung entfaltet. Außerdem gehört dieser Brief zu denjenigen Sendschreiben, in welchen die Individualität des Weltapostels am lebendigsten hervortritt.

3. Während seines fast dreijährigen Aufenthalts in Ephesus und wahrscheinlich in der ersten Hälfte desselben machte Paulus seine zweite Reise nach Korinth. Er pflegte überhaupt die von ihm neu gestifteten Gemeinden von Zeit zu Zeit wieder zu besuchen, um sie in ihrem Glauben zu bestärken. Zwar geschieht dieser Reise des Apostels in der Apostelgeschichte durchaus keine Erwähnung; allein mehrere deutliche Stellen in seinen Briefen an die Korinther setzen nothwendig eine zweimalige Anwesenheit des Apostels in Korinth vor der Abfassungszeit dieser Briefe voraus. „Siehe", sagt er 2. Kor. 12, 14, „zum dritten Male bin ich jetzt bereit, zu euch zu kommen"; und daselbst 13, 1: „Siehe, ich komme nun das dritte Mal zu euch". Man vgl. ferner 13, 2; 12, 21; 2, 1; 1. Kor. 16, 7. Da nun, wie wir gleich zeigen werden, der erste Brief an die Korinther gegen Ende des dreijährigen Aufenthalts in Ephesus, der zweite Brief aber kurz nachher verfaßt wurde, und der Verfasser der Apostelgeschichte vorher nur von einem Aufenthalt des Apostels in Korinth gesprochen hat, so muß er den dazwischen liegenden zweiten Aufenthalt des Paulus in dieser Stadt in seiner Darstellung übergangen haben. Uebergeht ja der h. Lukas Manches aus dem Leben Pauli, was wir nur aus dessen Briefen wissen, z. B. seine Reise nach Arabien gleich nach seiner Bekehrung. Diesen zweiten Besuch, den der Apostel der korinthischen Gemeinde machte, und der nach 1. Kor. 16, 7 nur von kurzer Dauer (ἐν παρόδῳ) war, können wir in die Geschichte des Apostels nicht füglich

cher einschalten, als eben in die Zeit seines fast dreijährigen Aufenthalts in Ephesus.

4. Von Korinth nach Ephesus zurückgekehrt empfing Paulus etwas später traurige Nachrichten von dem Zustande der Gemeinde daselbst. Von der großen Sittenlosigkeit, welche in dieser Stadt herrschte, hatte sich auch die christliche Gemeinde nicht ganz frei gehalten. Namentlich lebte ein Mitglied dieser Gemeinde in einem unerlaubten Umgange mit seiner Stiefmutter. Der Apostel sah sich deshalb zu einem Schreiben an die korinthische Gemeinde veranlaßt, in welchem er besonders vor unzüchtigem Umgange warnte. Dieses erste Schreiben an die Korinther ist aber verloren gegangen; wir wissen davon nur aus der Andeutung, die wir 1. Kor. 5, 9—11 lesen. Die Korinther beantworteten diesen Brief des Apostels, und legten ihm zugleich mehrere Fragen zur Beantwortung vor. Auch dieses Schreiben der Korinther an Paulus ist leider verloren gegangen. Theils durch die Ueberbringer dieses Briefes, theils durch die Angehörigen einer korinthischen Matrone, Namens Chloe, erhielt der Apostel nähere Nachrichten von dem Zustande der korinthischen Gemeinde. Besonders betrübend war es für das besorgte Herz des Weltapostels, als er vernahm, daß die dortige Gemeinde durch verschiedene Parteiungen gespaltet, und aus ihr die Einheit der Liebe gewichen sei (vgl. 1. Kor. 1, 12). Um nun diesen Spaltungen entgegen zu wirken, sandte Paulus seinen geliebten Jünger Timotheus von Ephesus nach Korinth (1. Kor. 4, 17). Ehe indeß dieser, der durch Macedonien seinen Weg nahm, daselbst anlangen konnte, eilte der Apostel durch einen Brief dem Uebel zu steuern. So entstand gegen das Ende des fast dreijährigen Aufenthalts Pauli in Ephesus um Ostern des Jahres 57 n. Chr. sein zweites Sendschreiben an die Korinther, welches sich in unserm canonischen ersten Briefe an die Korinther erhalten hat.

5. Um zu erfahren, welchen Eindruck dieser Brief in der korinthischen Gemeinde gemacht habe, sandte Paulus den Titus von Ephesus nach Korinth (2. Kor. 12, 18). Er trug diesem auf, in Troas, wo er sich länger aufhalten wollte, wieder zu ihm zu stoßen. Während nun Paulus selbst sich

zur Abreise von Ephesus rüstete, entstand dort ein von dem Silberschmied Demetrius erregter Volksauflauf wider ihn (Apstg. 19, 23 ff.), der ihn bestimmte, Ephesus früher zu verlassen, als es sein ursprünglicher Plan mit sich brachte. Er ging über Troas nach Macedonien. Hier traf er mit Titus, den er in Troas vergeblich erwartet hatte, wieder zusammen (2. Kor. 2, 12. 13), und von diesem erfuhr er, daß sein Brief eine heilsame Erschütterung in der korinthischen Gemeinde hervorgebracht hatte. Ein allgemeiner Unwille war gegen den Blutschänder laut geworden; der Bann, welchen der Apostel über ihn ausgesprochen, war von den meisten Gemeindemitgliedern in Vollzug gesetzt, sie hatten sich von allem Verkehr mit ihm losgesagt, und dies hatte so großen Eindruck auf ihn gemacht, daß er in sich ging und großen Schmerz über sein Vergehen äußerte. Allgemein war man darüber betrübt, daß man dem Apostel so viel Kummer und Sorge gemacht hatte. Jedoch die judaisirende Partei in Korinth war nicht gebeugt, sondern im Gegentheil war diese durch die Strafreden des Apostels noch mehr gegen ihn erbittert, und bot Alles auf, um ihn der Gemeinde verdächtig zu machen. Paulus, sagte man, sei schwach und wankelmüthig, wenn er in seinem Schreiben auch noch so kräftig aufzutreten scheine; in seinem Betragen liege eine gewisse Zweideutigkeit. — Bei diesem Zustande der korinthischen Gemeinde hielt Paulus es für gut, noch einmal, bevor er selbst nach Korinth komme, an sie zu schreiben, damit er nicht gezwungen würde, bei seinem jetzigen Aufenthalte daselbst mit Schärfe zu verfahren. So entstand unser zweite Brief an die Korinther, den der Apostel im Sommer des Jahres 57 n. Chr. in Macedonien schrieb. Titus mit zwei andern Männern, von denen der Eine wahrscheinlich der h. Lukas war, überbrachte denselben nach Korinth (2. Kor. 8, 16—24). Ist der erste Brief an die Korinther für uns besonders deshalb wichtig, weil er uns einen tiefen Blick in die Verhältnisse und in das reiche Gnadenleben der ersten christlichen Gemeinde gewährt, so gibt uns der zweite die meisten Züge zum Charakterbilde des Weltapostels. Nirgends lernen wir die große Persönlichkeit des h.

Paulus so kennen, nirgends schauen wir so tief in sein Inneres, als gerade beim aufmerksamen Lesen dieses Briefes.

6. Den übrigen Theil des Sommers und den Herbst des Jahres 57 n. Chr. brachte der Apostel in Macedonien zu; erst gegen Ende dieses Jahres langte er in Korinth an und blieb dort und in der Umgegend drei Monate. Schon während seines Aufenthalts in Ephesus (Apstg. 19, 21) hatte er einen großen Plan für seine künftige Wirksamkeit entworfen. Da es nämlich sein Grundsatz war, hauptsächlich nur in denjenigen Gegenden, wo noch Niemand vor ihm gewirkt hatte, den Samen des Evangeliums auszustreuen, und da er in Kleinasien und Griechenland bereits hinlänglich Mutterkirchen begründet hatte, so beschloß er, zuerst in den Gemeinden der Heidenchristen eine Collekte für die arme Kirche zu Jerusalem zu veranstalten und diese selbst dorthin zu überbringen, dann aber über Rom, wo bereits eine christliche Gemeinde bestand, nach Spanien zu reisen, und dort an dem äußersten Ende des westlichen Europa mit der Verkündigung des Evangeliums den Anfang zu machen; ein Plan ganz des kühnen Geistes eines Paulus würdig! Da nun so der Apostel vorhatte, gleich im nächsten Jahre, nachdem er seine Mission in Jerusalem ausgerichtet, zum ersten Male die Welthauptstadt Rom, die Metropole des Heidenthums, zu besuchen, so mußte es ihm erwünscht sein, mit der dort bestehenden christlichen Gemeinde früher in Verbindung zu treten. Eine Gelegenheit hierzu bot sich ihm bei seinem jetzigen Aufenthalte in Korinth dar. Eine Diakonissin, Namens Phöbe, aus der Gemeinde zu Kenchreä, der Hafenstadt von Korinth, reisete nach Rom (Röm. 16, 1). Paulus benutzte diese Gelegenheit, um durch sie ein Schreiben an die römische Gemeinde zu senden. So entstand im Anfange des Jahres 58 n. Chr. in Korinth der Brief an die Römer, in dogmatischer Hinsicht die Krone aller Sendschreiben des Weltapostels, und daher auch mit Recht von der alten Kirche an die Spitze aller seiner Briefe gestellt.

7. Nach dreimonatlichem Aufenthalte in Achaja verließ der Apostel im Frühjahre 58 n. Chr. Korinth, um die in Macedonien und Griechenland zusammengebrachte Collekte selbst nach Jerusalem zu überbringen. Die Judenchristen in Jeru-

salem waren noch immer von so großem Mißtrauen gegen die Heidenchristen und gegen Paulus, den Heidenapostel, insbesondere erfüllt. Paulus wollte ihnen daher einen augenscheinlichen Beweis von dem Erfolg seiner Predigt unter den Heiden und von seiner Liebe zu seinem Volke geben, wollte sie gleichsam nöthigen, die mächtige Wirksamkeit des göttlichen Geistes auch unter den Heidenchristen anzuerkennen. Er hatte zuerst vor, zu Schiffe nach Syrien zu reisen; da ihm aber die Juden Nachstellungen bereiteten, faßte er den Entschluß, über Macedonien zu reisen. Sieben Begleiter, welche die Apostelgeschichte namentlich aufführt, gingen mit ihm bis Philippi, wo er den früher daselbst zurückgebliebenen Lukas traf. Von Philippi aus schickte Paulus seine Begleiter nach Troas voraus. Er selbst feierte dort mit Lukas das Osterfest, welches nach genauer astronomischer Berechnung im J. 58 n. Chr. auf den 28. März, der ein Dienstag war, fiel. [1]) Am Mittwoch nach der Osterwoche, am 5. April, fuhr er mit Lukas von Philippi ab, und kam in 5 Tagen nach Troas, wo er 7 Tage blieb. Hier ereignete sich ein wunderbarer Vorfall. Am ersten Tage in der Woche, also an unserm Sonntage, war die Gemeinde des Abends mit Paulus zur Feier der h. Eucharistie versammelt. Paulus verkündigte den Versammelten das Wort Gottes, und da er am folgenden Morgen abreisen wollte, verlängerte er seine Rede bis gegen Mitternacht. Ein Jüngling, Namens Eutyches, saß auf dem Fenster, wurde vom Schlafe überwältigt, fiel vom dritten Stockwerke hinab und wurde todt aufgehoben. Da ging Paulus zu ihm hinab, legte sich auf ihn, umfaßte ihn und sprach: Seid nicht unruhig; denn seine Seele ist in ihm. Und sie führten den Jüngling lebendig herbei und wurden nicht wenig getröstet (Apstg. 20, 7—12). Paulus sprach noch bis zum Anbruche des Tages und ging dann zur Hafenstadt Assos, wo er das Schiff wieder bestieg. In vier Tagen kam er nach Milet. Gern hätte Paulus von hier aus die ihm so lieb gewordene Gemeinde in Ephesus besucht; allein da er zum Pfingstfeste in Jerusalem sein wollte, so mußte er seine Reise beschleunigen. Er ließ deshalb die Vorsteher der

---

[1]) Vgl. Wieseler a. a. O. Seite 99 ff.

ephesinischen und der umliegenden Gemeinden zu sich nach Milet kommen, um, vielleicht zum letzten Male, sein Herz gegen sie auszuschütten und Abschiedsworte väterlich mahnender Liebe zu ihnen zu reden. Lukas hat uns Apstg. 20, 18—35 diesen Abschied beschrieben; er ist, wie der Abschied Mosis, wie die Abdankung Samuels, innig und herzlich, voll Selbstbewußtsein, und im Schmerze voll Hoheit. In der Rede, die der Apostel hier an die Gemeindevorsteher hielt, spricht sich in rührender Weise einerseits sein von der Liebe Christi ganz durchdrungenes Herz, andererseits seine väterliche Fürsorge für die Gemeinden aus. Nachdem er zuerst seine innere Ahnung ausgesprochen, daß in Jerusalem Bande und Trübsale seiner warteten, sind es besonders zwei Ermahnungen, die er den Gemeindevorstehern dringend an's Herz legt. Zuerst sollen sie wachen über die ihnen anvertrauten Gemeinden, damit keine Irrlehrer sich eindrängen; dann sollen sie bei ihrer Amtsverwaltung auch allen Schein des Eigennutzes sorgfältig vermeiden. „Als er dies gesagt hatte", so beschließt der h. Lukas seinen Bericht, „kniete er nieder und betete mit ihnen Allen. Es weinten aber Alle sehr, fielen Paulus um den Hals und küßten ihn, am meisten betrübt über das Wort, welches er gesagt hatte, daß sie sein Angesicht nicht mehr sehen würden. Und sie gaben ihm das Geleit bis an's Schiff." Wie rührend spricht sich in diesen wenigen Worten die Anhänglichkeit der Gläubigen an den Apostel aus!

8. Von Milet fuhr Paulus mit seinen Begleitern über Kos und Rhodus nach Patara. Hier bestieg er ein anderes Schiff und kam nach Tyrus, wo er 7 Tage verweilte. Die dortigen Gläubigen drangen in Paulus, er möge nicht nach Jerusalem gehen, indem sie die Gefahren ahneten, die ihm dort bevorständen. Da der Apostel sich jedoch nicht zurückhalten ließ, geleiteten ihn alle Gläubigen sammt Weibern und Kindern aus der Stadt, und am Ufer des Meeres knieten Alle nieder und beteten. Von Tyrus kam Paulus nach Ptolemais und von dort nach Cäsarea, wo er bei dem Diakonen Philippus einkehrte und einige Tage verweilte. Hier verkündigte ihm ein Prophet, Namens Agabus, zuerst symbolisch nach Art der alttestamentlichen Propheten, dann mit

klaren Worten, daß die Juden in Jerusalem ihn binden und in die Hände der Heiden überliefern würden. Als die Begleiter des Paulus und die Gläubigen in Cäsarea dies hörten, baten sie ihn mit weinenden Augen, er möchte nicht nach Jerusalem gehen. Paulus aber sprach: „Was thut ihr, daß ihr weinet und mein Herz betrübet? Ich bin bereit, nicht nur mich binden zu lassen, sondern auch zu sterben für den Namen Jesu.“ Und Lukas fügt hinzu: „Da wir ihn nun nicht bereden konnten, schwiegen wir und sprachen: des Herrn Wille geschehe.“ Frei von jenem Schwärmereifer, der in unreiner Absicht den Martyrertod sucht, und stets alle Mittel christlicher Klugheit anwendend, um sein Leben dem Dienst des Herrn und der Kirche zu erhalten, galt dem Apostel doch wieder sein Leben Nichts, wenn er es für den ihm anvertrauten Beruf opfern sollte. Von Cäsarea langte Paulus endlich am 15. Mai des Jahrs 58 n. Chr. in Jerusalem an, wo er bei einem alten Bekannten, Namens Mnason, seine Herberge nahm. Es war dies seine fünfte Reise nach Jerusalem seit seiner Bekehrung. Apstg. 21, 1—16.

9. Am Tage nach seiner Ankunft begab sich Paulus mit seinen Begleitern zu dem Apostel Jakobus, dem Bischofe von Jerusalem, bei welchem sich auch die Presbyter der Gemeinde versammelt hatten. Diese hörten mit großer Theilnahme, was Paulus von den Wirkungen des Evangeliums unter den Heiden erzählte; aber sie machten ihn zugleich darauf aufmerksam, wie sehr eine große Menge der Judenchristen gegen ihn eingenommen sei. Jene Judaisten nämlich, welche die Wirksamkeit des Paulus überall zu beeinträchtigen suchten, hatten in Jerusalem die Beschuldigung gegen ihn verbreitet, daß er nicht bloß die gläubigen Heiden von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes frei spreche, sondern daß er auch die unter den Heiden wohnenden Juden auffordere, ihre Kinder nicht beschneiden zu lassen und das mosaische Gesetz nicht zu beobachten. Damit nun Paulus nicht von vorherein als Feind des Judenthums erscheine, und damit er jene Anklage durch die That widerlege, rieth man ihm, an dem jüdischen Cultus auf eine solche Weise Theil zu nehmen, welche von frommen Juden besonders geachtet wurde. Sie riethen ihm, sowohl selbst ein Nasiräatsgelübde zu übernehmen, als auch

für vier andere Männer die Kosten eines solchen Gelübdes zu tragen. Letzteres galt bei den Juden für ein ganz besonderes Zeichen der Frömmigkeit. Paulus that es; er begann mit den vier Männern das Nasiräatsgelübde und machte dem Priester die Anzeige, daß sie nach 7 Tagen das gebräuchliche Opfer darbringen wollten. Aber die unversöhnlichen Eiferer unter den Juden wurden dadurch nicht günstiger für ihn gestimmt. Daß der Mann, welcher, wie sie sagten, die Heiden überall das Volk Gottes, das Gesetz und den Tempel verlästern lehre, es wage, an dem jüdischen Cultus Theil zu nehmen, erregte nur noch mehr ihre Erbitterung. Dazu kam noch, daß sie einen Christen heidnischer Abkunft, den Trophimus, in seiner Umgebung gesehen hatten Die Fanatiker schlossen daraus, er habe diesen Heiden auch mit in den Tempel genommen, und diesen dadurch entweiht. So entstand plötzlich ein wilder Aufruhr gegen Paulus. Man riß ihn aus dem Tempel und wollte ihn gleich tödten; nur noch eben wurde er durch die aus der arx Antonia herbeieilenden Soldaten der römischen Cohorte den Händen der Wüthenden entrissen. Unter wüthendem Geschrei und ungestümem Andringen des Volkes wurde er auf die Burg mehr hinaufgetragen als geführt. Der römische Tribun hielt den Paulus für den ägyptischen Aufrührer, der kurz vorher mit 4000 Banditen so viele Unruhe verursacht hatte. Ueber seinen Irrthum belehrt erlaubte er dem Paulus, an das Volk eine Anrede zu halten, um die aufgeregte Menge zu beschwichtigen. In dieser Ansprache, die Paulus oben von den Stufen der Burg in hebräischer Sprache hielt, erzählte er kurz seine Herkunft, Erziehung und wunderbare Bekehrung. Eine Zeitlang hörten sie ihm aufmerksam zu; sobald er aber seiner Sendung unter die Heiden Erwähnung that, brach von Neuem das Wuthgeschrei des Volkes los: „Weg von der Erde mit einem Solchen! es ziemt sich nicht, daß er lebe!" Der römische Tribun Lysias ließ den Paulus auf die Burg führen, und um ein Bekenntniß über das, was diese Unruhen veranlaßt hatte, von ihm zu erpressen, wollte er ihn geißeln und foltern lassen. Als jedoch Paulus erklärte, er sei ein römischer Bürger, wagte der Tribun nicht, Hand an ihn zu legen. Um aber doch der Sache auf den Grund

zu kommen, ließ er am folgenden Tage das Synedrium sich versammeln und den Paulus vorführen. Die Art und Weise, wie Paulus sich hier vor dem versammelten Synedrium benahm, zeugt ebenso von seiner ruhigen Besonnenheit, als von seiner christlichen Klugheit. Mit freiem und festem Blicke, in welchem sich das gute Gewissen spiegelte, auf das Synedrium sehend beginnt er seine Vertheidigungsrede damit, daß er sich auf das reine Bewußtsein seines bisherigen gottgeweiheten Wirkens beruft. Der stolze und brutale Hohepriester Ananias sieht darin nur freche Anmaßung, und läßt ihm durch einen Schlag auf den Mund die Fortsetzung solcher Rede wehren. Da sprach Paulus in gerechter Entrüstung: „Gott wird dich schlagen, du getünchte Wand (d. h. du Heuchler)! du sitzest, mich nach dem Gesetze zu richten, und heißest mich schlagen wider das Gesetz?" Die aber dabei standen, sprachen: „Den Hohenpriester Gottes lästerst du?" Mit scharfer Ironie erwiederte der Apostel: Ich wußte nicht, Brüder, daß es der Hohepriester sei d. h. einen Mann, der so unheilig sich zeigt, konnte ich gar nicht für den Hohenpriester halten! Die Unterbrechung, welche dieser Vorgang veranlaßt hatte, benutzte Paulus mit kluger Gewandtheit zu seinem Vortheile. In dem Collegium des hohen Raths nämlich standen die beiden Parteien der Pharisäer und Sadducäer sich schroff entgegen; der Hohepriester selbst gehörte zu den Sadducäern. Gegen diese letztern hob nun der Apostel den Umstand hervor, daß sein Glaube an ein e w i g e s L e b e n und an die A u f e r s t e h u n g v o n d e n T o d t e n ihn eigentlich der Verfolgung aussetze. Diese Wendung hatte einen merkwürdigen Erfolg. Die beiden Parteien im Synedrium geriethen selbst unter einander in Streit und so entging Paulus ihren Händen. — In der Nacht darauf hatte Paulus, wie fast in allen entscheidenden Augenblicken seines Lebens, eine Vision; der Herr stand bei ihm und sprach: „Sei gutes Muths! denn wie du von mir gezeugt hast in Jerusalem, so mußt du auch in R o m zeugen." Die Erbitterung der Juden stieg aber so, daß am andern Tage sich mehr als Vierzig unter Verwünschungen verschworen, nicht eher zu essen oder zu trinken, bis sie den Paulus würden ermordet haben. Dies erfuhr der Schwestersohn des Paulus und er

zeigte es zuerst dem Paulus, dann dem römischen Tribun an. Um weiteren Unruhen vorzubeugen, schickte dieser noch an demselben Abend den Paulus unter starker Bedeckung nach Cäsarea an den Prokonsul Antonius Felix, und übergab diesem die ganze Sache. So begann die Gefangenschaft des Apostels gegen Ende Mai des Jahrs 58 n. Chr. Apstg. 21, 17 — 23, 35.

V. Gefangenschaft des Paulus in Cäsarea und Rom.

Vom J. 58—63 n. Chr.

1. Das Synedrium schickte Abgeordnete nebst einem römischen Sachwalter, Namens Tertullus, nach Cäsarea, um den Paulus beim Prokonsul anzuklagen. Der Anklageakt lautete dahin, daß Paulus überall die Juden in dem Genusse ihrer Rechte, in der Ausübung ihres Cultus nach ihren Grundsätzen störe, daß er Unruhe und Spaltungen unter ihnen anrege, daß er endlich den Tempel zu entweihen gewagt habe. Sie hätten ihn gefangen genommen, um ihn nach ihren Gesetzen zu richten; aber der Tribun Lysias habe ihn ihren Händen mit Gewalt entzogen und befohlen, seinen Anklageproceß vor dem Prokonsul Felix zu führen. Der Zweck der Rede des Sachwalters geht deutlich dahin, zu bewirken, daß Paulus von dem Prokonsul dem Gerichte der Juden ausgeliefert werde. Denn die Juden, namentlich in Palästina, hatten von den Römern das Privilegium erhalten, ihre Religionsgenossen, wenn deren Vergehen rein religiöser Natur waren, vor ihrem Forum zu richten. In der Vertheidigungsrede, die Paulus darauf hielt, widerlegte er die Rede des Tertullus Schritt für Schritt. Da Felix, so begann er, bei seiner langjährigen Verwaltung die Verhältnisse und den Charakter des jüdischen Volks genau kenne, so verantworte er sich guten Muthes. Außerdem sei er erst seit 12 Tagen aus der Fremde zurückgekommen, mithin der Thatbestand, weshalb man ihn verurtheilt wünsche, noch ganz neu, so daß der Prokonsul ihn genau erforschen könne. Er habe in keiner Weise Anlaß zu jenem Aufruhr in Jerusalem gegeben; vielmehr sei er in der löblichsten Absicht und ge-

heiligt in den Tempel gegangen. Dort hätten ihn einige asiatische Juden gesehen, welche als Zeugen persönlich vor dem Prokonsul hätten erscheinen sollen, wenn sie etwas gegen ihn hätten. Seine Lehre stimme mit dem Inhalte von Gesetz und Propheten durchaus überein; als er vor dem Synedrium gestanden, habe man kein anderes Unrecht an ihm gefunden, als etwa das Wort, daß er wegen der Auferstehung der Todten von ihnen gerichtet werde. Da Felix bei seinem längeren Aufenthalte in Cäsarea die christliche Lehre kennen gelernt hatte, so sah er wohl ein, daß Paulus unschuldig sei; allein dennoch sprach er ihn nicht los, sondern vertagte das Gericht auf unbestimmte Zeit: wenn der Tribun Lysias herabkomme, wolle er die Sache entscheiden. Er that dies, eines Theils, um sich den Juden gefällig zu zeigen, andern Theils aber, weil er hoffte, vom Paulus für seine Befreiung Geld zu erhalten. Daher befahl er auch, den Paulus im Gefängnisse milde zu behandeln, gestattete, daß die Gläubigen ihm Dienste leisteten, ließ ihn häufig zu sich führen, und unterredete sich mit ihm. Apstg. 24, 1—26.

2. Nachdem Paulus bereits zwei volle Jahre im Gefängnisse zu Cäsarea ausgeharrt hatte, wurde der Prokonsul Felix im Sommer des Jahrs 60 n. Chr. [1]) abberufen, und an seine Stelle trat Portius Festus. Als dieser bald nach seiner Ankunft in Palästina Jerusalem besuchte, baten ihn die Juden, er möchte den Paulus herbringen lassen, in der arglistigen Absicht, ihn unterwegs zu tödten. Doch dieser schlug ein solches Gesuch ab, und beschied sie, mit nach Cäsarea zu gehen und den Paulus dort vor ihm zu verklagen. So geschah es. Die Juden brachten nun gegen Paulus viele und harte Anklagen vor, die sie aber nicht beweisen konnten, indem Paulus zur Genüge darthat, daß er weder gegen das jüdische Gesetz noch wider den Tempel noch auch wider den Kaiser sich verfehlt habe. Auch der Prokonsul erkannte wohl, daß keine Schuld an ihm sei und daß es sich zwischen den Parteien nur um religiöse Streitfragen handele, über welche er ein weniger bestimmtes Urtheil hatte, als Felix. Um sich aber den Juden gefällig zu erweisen, sprach

[1]) Wieseler a. a. O. Seite 66 ff.

Festus zum Paulus: „Willst du nach Jerusalem gehen und dort (nämlich im Synedrium) hierüber in meiner Gegenwart gerichtet werden?“ Paulus, der die Gefahr sofort erkannte, welche in diesem Vorschlage lag, suchte in einer Appellation an den Kaiser Rettung. Der schon lange gehegte Wunsch, Rom zu sehen, und die Vision, welche er in der Nacht, nachdem er vor dem Synedrium von seinem Glauben gezeugt hatte, gehabt, trugen gewiß auch viel dazu bei, daß er die Rechtswohlthat der Appellation an den Kaiser ergriff, wozu er als römischer Bürger berechtiget war. Festus nahm die Appellation des Paulus an, und so war die gerichtliche Verhandlung bei ihm vollendet. Er mußte nur noch einen Bericht an den Kaiser (in der Kunstsprache apostoli oder litterae dimissoriae auch elogium genannt) aufsetzen, in welchem er den ganzen Stand der Sache und die Anklagepunkte wider den Gefangenen bezeichnete. Deshalb war es dem Festus erwünscht, daß gerade in dieser Zeit der junge König Agrippa II. mit seiner Schwester Bernice nach Cäsarea kam; denn er hoffte von diesem, der ein Jude und somit der jüdischen Religion kundig war, etwas Bestimmteres, was er in den Bericht nach Rom aufnehmen könnte, über diese Angelegenheit zu erfahren. Er ließ deshalb den Paulus vorführen und dieser hielt nun in seinen Fesseln vor einer glänzenden Versammlung eine begeisterte Vertheidigungsrede. Zum Agrippa gewendet äußerte er zunächst seine Freude, daß es ihm vergönnt sei, sich vor Jemandem zu vertheidigen, der die Sitten und Gebräuche des jüdischen Volkes kenne. Dann erzählt er sein Leben und namentlich ausführlich die wichtige Begebenheit, welche seine Bekehrung veranlaßte. Zum Schluß der Rede appellirt Paulus an das Gewissen des Königs, ob er wohl einer solchen Erscheinung habe ungehorsam sein dürfen, und betheuert nochmals, daß es der einzige Grund zur Klage gegen ihn sei, daß er glaube, die Hoffnung der Väter sei erfüllt und der wahre Messias in seiner Leidensgestalt erschienen. Der profane Sinn des kalten Staatsmannes Festus blieb von der heiligen Begeisterung des Redners ungerührt; er nahm dessen Worte als Hirngespinnste eines durch vieles Studiren verschrobenen Geistes. „Du bist verrückt, Paulus!“ sagte er unwillig, „das viele Studiren macht

dich verrückt!" „Ich bin nicht verrückt, bester Festus", antwortete Paulus ruhig, „sondern ich rede Worte der Wahrheit und Nüchternheit"; dann appellirte er an das Bewußtsein des Königs und mit steigendem Affekte wendet er sich an diesen mit der Frage: „Glaubst du den Propheten?" und antwortet sogleich selbst mit Zuversicht: „Ich weiß, daß du glaubst." Durch diese Redewendung entzieht der Redner den heiligen Gegenstand plötzlich der bloß objektiven Betrachtung und bringt ihn an's Gewissen des Königs. Agrippa war gerecht genug, um das flammende Wort des Paulus nicht übel zu nehmen, aber als üppiger Weltmensch suchte er den augenblicklichen Eindruck durch eine leichtfertige Redensart zu verwischen. „Beinahe", sagte er, „könntest du mich bereden, ein Christ zu werden." Und Paulus sprach: „Wollte Gott, daß nicht nur beinahe, sondern völlig, nicht allein du, sondern auch Alle, die mich hören, heute das würden, was ich bin" nämlich Christ — Worte, in welchen hoher Ernst und innige Liebe sich paaren. Hiermit wurde die Verhandlung abgebrochen, und Agrippa gab sein Gutachten über Paulus dahin ab, daß man ihn loslassen könnte, wenn er nicht an den Kaiser appellirt hätte. So wurde also beschlossen, ihn nach Rom zu schicken. Apstg. 26.

3. Paulus wurde nebst andern Gefangenen einem menschenfreundlichen Centurio, Namens Julius, übergeben, der ihn nach Rom bringen sollte. Im Spätherbste des Jahrs 60 n. Chr. bestieg er ein adramyttisches Schiff; Aristarchus und Lukas waren seine Begleiter. An der syrischen und asiatischen Küste hinsegelnd kamen sie zuerst nach Myra [1]) in Lycien, wo das Schiff gewechselt wurde. Da die schlechte Jahreszeit bereits angebrochen war, und die Fahrt nur sehr langsam und mühevoll voranging, so rieth Paulus, bei Zeiten in den Winterhafen sich zu legen. Aber sein Rath wurde überhört; man wollte in dem Hafen Phönice auf Kreta überwintern. Auf dem Wege zu diesem Hafen überfiel aber ein heftiger Sturm das Schiff, so daß es unterzugehen drohete. In dieser gefahrvollen Lage trat Paulus mit seinem Ernste und seiner Milde unter die verzagte Schiffsmannschaft. Er

---

[1]) Μύϱα oder Μύϱϱα cod. BCG, Λύστϱα cod. A. Vulg.

rügte es, daß sie gegen seinen Rath weiter gefahren wären, verhieß aber, durch einen Engel Gottes belehrt, daß kein Menschenleben verloren gehen werde. „Fürchte dich nicht, Paulus!" so hatte der Engel zu ihm gesprochen, „du mußt dem Kaiser vorgestellt werden; und siehe, Gott hat dir geschenkt Alle, die mit dir im Schiffe sind." Dreizehn Tage und Nächte wurde das Schiff hin und hergeworfen; endlich in der vierzehnten Nacht gewahrten die Schiffsleute eine schnelle Abnahme der Meerestiefe, die auf eine Annäherung an's Land deutete. Man warf daher die Anker aus, um nicht auf den Strand zu gerathen, und wartete den Morgen ab. Nachdem auf Zureden des Paulus Alle mit Speise sich gestärkt hatten, sahen sie bei anbrechendem Morgen Land vor sich, lichteten die Anker und ließen das Fahrzeug auf den Strand laufen. Alle, 276 an der Zahl, wurden gerettet. Erst bei der Landung erfuhren sie, daß sie an der Insel Malta gestrandet seien. Die Bewohner der Insel nahmen die Schiffbrüchigen freundlich auf; besonders liebreich bewies sich gegen den Apostel und seine Gefährten ein vornehmer Römer, Namens Publius, der auf Malta Besitzungen hatte. Paulus vergalt die Gefälligkeit dieses Mannes durch Heilung seines kranken Vaters. Nach einem dreimonatlichen Aufenthalte auf Malta, als die Witterung die Schifffahrt wieder erlaubte, wurde Paulus und seine Begleiter auf einem alexandrinischen Fahrzeuge wieder eingeschifft. In Syrakus legten sie drei Tage an und landeten darauf in Puteoli. Von hier gingen sie zu Lande nach Rom. Römische Christen kamen ihnen bis Forum Appii und Tres Tabernä entgegen. „Da Paulus diese sah, dankte er Gott und ward ermuthiget." Apstg. 27, 1 — 28, 15.

4. So war nun Paulus im Frühjahr 61 n. Chr. in Rom angelangt. Schon lange hatte seine Sehnsucht dahin gestanden, um hier in dem Mittelpunkte der Heidenwelt für das Evangelium Christi zu wirken. Der Centurio, dem Paulus anvertraut war, übergab ihn und die übrigen Gefesselten seinem Oberbefehlshaber, dem damaligen Praefectus Praetorio, der Burrus hieß. Sei es nun, daß der Bericht des Festus über Paulus günstig für diesen ausgefallen war oder sei es in Folge der Fürsprache des Centurio bei

Burrus, Paulus fand in Rom ein günstigeres Loos als andere Gefangene. Statt im Prätorium zu sitzen, durfte er mit dem ihn bewachenden Prätorianer zunächst in einer Herberge, vielleicht bei einem römischen Christen, bleiben, dann aber eine eigene Miethwohnung beziehen. Der h. Lukas berichtet uns am Schlusse seiner Apostelgeschichte 28, 17 ff. nur mit wenigen Zügen das Verhalten des Apostels während der zwei Jahre dieser seiner römischen Gefangenschaft. Schon drei Tage nach seiner Ankunft setzte Paulus sich in Verbindung mit den Einflußreichsten unter den römischen Juden. Er hatte nämlich Ursache zu fürchten, daß die zu Rom wohnenden Juden von Jerusalem aus einen feindseligen Bericht über ihn empfangen hätten, als ob er an den Kaiser deshalb appellirt habe, um die Juden bei diesem zu verklagen. Paulus legte ihnen Gang und Inhalt seines Processes dar; nur gezwungen habe er an den Kaiser appellirt, keineswegs aber in der vorausgesetzten böslichen Absicht. Es fand sich, daß den Juden in Rom noch kein nachtheiliger Bericht über Paulus weder schriftlich noch mündlich zugekommen war. Sie wünschten aber von ihm seine Lehre zu hören, da, wie sie sagten, der Sekte, zu welcher er gehöre, überall widersprochen werde. An einem festgesetzten Tage predigte ihnen der Apostel vom Morgen bis zum Abend das Evangelium von Jesus Christus in seiner Uebereinstimmung mit dem Gesetze und den Propheten. Seine Predigt blieb zwar nicht ohne allen Eindruck; aber ihren Zwiespalt sehend sprach er zu ihnen: da sie verblendet seien nach dem Worte des Propheten Jesaias, so würde das Heil den Heiden gebracht werden und diese würden auch Gehör geben. Seit dieser Zeit predigte er zwei ganze Jahre Allen ohne Unterschied das Evangelium mit allem Freimuthe und ohne darin von der heidnischen Obrigkeit irgend behindert zu werden. Hiermit schließt plötzlich die Apostelgeschichte, ohne über die fernern Schicksale des Apostels und über den Erfolg seiner Appellation an den Kaiser etwas zu erwähnen.

5. Ueber den Grund, warum der h. Lukas über die Gefangenschaft des Apostels Paulus in Rom so schnell hinweggeht und dann so plötzlich schließt, sind die Meinungen verschieden. Einige glauben, Lukas habe den Plan gehabt, außer

dem Evangelium und der Apostelgeschichte noch ein drittes Werk, einen $\tau\varrho\acute{\iota}\tau o\nu$ $\lambda\acute{o}\gamma o\nu$ (vgl. Apstg. 1, 1) über die weitern Schicksale und die fernere Wirksamkeit des Apostels Paulus zu schreiben; er habe aber dieses Vorhaben entweder nicht ausgeführt oder falls er es ausgeführt, sei das Werk durch die Ungunst der Zeit verloren gegangen. Allein dies ist eine bloße Hypothese, für welche sich kein haltbarer Grund anführen läßt. Viel wahrscheinlicher ist die Meinung Anderer, welche wie Hug die Kürze des letzten Berichts und den auffallenden Schluß der Apostelgeschichte aus dem Verhältnisse des historischen Stoffs zu dem ursprünglichen Leser des Werkes, dem Theophilus, erklären. Theophilus, an welchen der h. Lukas wie sein Evangelium so auch seine Apostelgeschichte richtet (Luk. 1, 3. Apstg. 1, 1), war aus Italien, vielleicht gar ein Römer. Deshalb konnte Lukas dasjenige, was sich seit der Ankunft des Apostels in Rom mit ihm zutrug, als bekannt voraussetzen und brauchte nicht weitläufig darüber zu berichten. Daß aber am Ende des zweiten Jahres, seitdem der Apostel in Rom angekommen, und zwar vor der Abfassung der Apostelgeschichte, eine Aenderung in dem Zustande des Gefangenen eingetreten sei, deutet der Schluß der Apostelgeschichte hinlänglich an. Dort sagt der h. Lukas: „Paulus aber blieb zwei ganze Jahre ($\delta\iota\epsilon\tau\acute{\iota}\alpha\nu$ $\ddot{o}\lambda\eta\nu$) in seiner Miethwohnung und nahm Alle auf, die zu ihm kamen, predigte das Reich Gottes und lehrte von dem Herrn Jesu Christo mit aller Zuversicht, ungehindert." Der Verfasser erzählt hier in der vergangenen Zeit; die hier beschriebene Lage des Apostels war also, als Lukas die Apostelgeschichte verfaßte, eine bereits vergangene; eine Aenderung war bereits eingetreten. Diese Aenderung kann aber nur eine zum Guten gewesen sein; denn hätte die zweijährige Gefangenschaft des Apostels zu Rom mit dem Martyrertode geendet, so würde Lukas dieses, wenn auch nur mit wenigen Worten, doch angemerkt und mit dieser merkwürdigen Katastrophe sein Werk geschlossen haben.

6. In dieser Zeit seiner zweijährigen Gefangenschaft zu Rom stand Paulus im lebhaftesten Verkehr mit den christlichen Gemeinden in Macedonien und Kleinasien. Zuerst war es die Gemeinde zu Philippi, welche, wie sie schon früher

dem Apostel ihre thätige Liebe bewiesen hatte, so auch jetzt sich beeilte, ihrem geliebten Lehrer durch einen Abgeordneten, Namens Epaphrodit, eine Geldunterstützung zu schicken. Dies veranlaßte den Paulus, seinen Brief an die Philipper zu schreiben. Der ganze Inhalt des Briefes athmet die innigste und rührendste Liebe, welche der gefangene Apostel zu seinen Philippern hegte. Er ist, wie kein anderer Brief des Apostels, ein Brief des Gemüthes, reich an herzlichen Ergüssen ohne strengere Disposition, nur ein Ausfluß des Momentes, dabei ein Muster der Vereinigung von zarter Liebe mit hoher apostolischer Würde. — Von dem Zustande der kleinasiatischen Gemeinden erhielt der Apostel in seiner Gefangenschaft Nachricht durch einen Mann aus Kolossä, Namens Epaphras, welcher wahrscheinlich der Gründer der dortigen Gemeinde war. Dieser, den falsche Glaubensprediger zu verdächtigen suchten, war selbst zum h. Paulus nach Rom gereiset, und sein Bericht über den Zustand der Kirche in Kolossä gab die Veranlassung, daß der Apostel einen Brief an die ihm persönlich unbekannte Gemeinde schrieb. Der Brief an die Kolosser hat offenbar eine polemische Tendenz; der Apostel kämpft in demselben gegen eine Irrlehre, die, entsprungen aus dem Bestreben die christlichen Ideen mit der damals gangbaren jüdisch-orientalischen Philosophie zu verbinden, jetzt in Kleinasien besonders in Kolossä auftauchte, und die später im Gnosticismus und im Neuplatonismus deutlicher hervortrat. Der Brief ist mit einem außerordentlichen Schwunge des Ausdrucks geschrieben. „Man fühlt", sagt über diesen Brief der h. Chrysostomus, „das Auftreten des Weltapostels, der umgürtet und seines Sieges gewiß den Feinden des Evangeliums entgegenzieht, sie zu Boden wirft, ihnen die schon geraubte Beute wegnimmt und allenthalben der Wahrheit den Triumph verschafft."

7. Ueberbringer des Briefes an die Kolosser war Tychikus, der von Rom aus in sein Vaterland Kleinasien zurückreisete. Ebenderselbe nahm noch ein anderes Schreiben des Apostels mit, welches wir unter dem Namen des Briefes an die Ephesier besitzen, welches aber höchst wahrscheinlich die Bestimmung hatte, ein Umlaufsschreiben, eine epistola encyclica für mehrere Gemeinden Kleinasiens zu

sein. Der dogmatische Theil dieses Briefes enthält eine kurze Darstellung der christlichen Hauptwahrheiten und der Wohlthaten der Erlösung durch Christus: In Christo allein ist Heil für Alle, in ihm der Unterschied zwischen Judenthum und Heidenthum aufgehoben; die Kirche ist sein Leib, seine sichtbare Fortsetzung im Geschlechte — das sind die Grundgedanken dieses schönen Briefes. — Zugleich mit dem Tychikus reisete von Rom nach Kleinasien ein gewisser Onesimus, dem Paulus einen kleinen Brief an Philemon, einen um die Gemeinde in Kolossä verdienten Christen, mitgab. Dieser Onesimus, ein flüchtig gewordener Sklave des Philemon, war nach Rom gekommen. Dort hatte Paulus ihn kennen gelernt, ihn zum Christenthum bekehrt und schickte ihn jetzt gebessert seinem Herrn wieder. Das kurze Schreiben, welches der Apostel ihm mitgab und worin er um gute Aufnahme und um Freilassung desselben bittet, ist zwar dogmatisch weniger wichtig; allein bloß von Seite der Kunst betrachtet ist es ein Muster von psychologischem Takte verbunden mit attischer Feinheit. — Der letzte Brief, den der Apostel aus dieser Gefangenschaft absandte, war der Brief an die Hebräer d. i. an die Judenchristen in Palästina. Wie die Sprache und die ganze Anlage des Briefes zeigt, ist diese Schrift nicht von dem Apostel selbst, sondern von Einem seiner Schüler unter seiner Auctorität verfaßt, und durch den hinzugefügten Schluß förmlich von Paulus adoptirt. Die große Bedeutung dieses Briefes liegt darin, daß in ihm das Wesen und die Bedeutung des alten Bundes und sein Verhältniß zum neuen Bunde allseitig und klar dargestellt wird.

VI. Die letzten Lebensjahre des h. Paulus.

63—67 n. Chr.

1. Von dem Ende der zweijährigen Gefangenschaft des Apostels zu Rom, also vom Frühjahre des Jahrs 63 n. Chr. wird die Lebensgeschichte desselben dunkel und unsicher; denn von jetzt an verläßt uns die Apostelgeschichte, und wir sind für die fernern Schicksale und die weitere Wirksamkeit des Weltapostels auf einzelne Andeutungen in den Pastoralbriefen

und auf die Aussage zerstreuter geschichtlicher Zeugnisse hingewiesen. In neuerer Zeit hat nun bei den Gelehrten die Ansicht am meisten Beifall gefunden, welche annimmt, der Apostel Paulus sei in der Gefangenschaft, von welcher die Apostelgeschichte erzählt, geblieben bis zu seinem Ende. Nach Ablauf des zweiten Jahres seiner Gefangenschaft, so meinen diese, habe sich die Lage des Apostels verschlimmert: Paulus sei zum ersten Male öffentlich verhört und habe vor dem Kaiser und dem Rathe seine Vertheidigungsrede gehalten; er sei nicht gleich zum Tode verurtheilt, allein aus seiner ganzen Lage und aus allen Umständen habe der Apostel wohl schließen können, daß sein Todesurtheil sicher bald erfolgen werde. Angesichts des Todes habe dann Paulus im Spätsommer des Jahres 63 n. Chr. den zweiten Brief an den Timotheus geschrieben. Nicht lange nachher sei auch Petrus nach Rom gekommen und beide Apostel hätten hier noch eine kurze Zeit zusammen für das Evangelium gewirkt. Am Ende dieses Jahres oder im Anfange des folgenden Jahres sei dann Paulus von Nero zum Tode verurtheilt und hingerichtet worden. Diejenigen, welche dieser Ansicht folgen, suchen dann, falls sie die Pastoralbriefe überhaupt als ächt annehmen, den Brief an Titus und den ersten Brief an Timotheus, so gut es eben gehen will, in die bisherige Lebensgeschichte des Apostels einzufügen; sie setzen nämlich den ersten Brief an den Timotheus zwischen den Brief an die Galater und den ersten Brief an die Korinther in das Jahr 56 n. Chr., den Brief an Titus aber gleich nach dem ersten Briefe an die Korinther, wo der Apostel noch in Ephesus war, also zwischen Ostern und Pfingsten des Jahres 57 n. Chr. Wie schlecht sich diese Ansicht, daß der Apostel in dieser Gefangenschaft bis zu seinem Tode geblieben sei, mit dem Schlusse der Apostelgeschichte reimt, darauf haben wir schon oben hingewiesen. Allein auch abgesehen davon, kommen in den Pastoralbriefen so manche Andeutungen und einzelne Züge vor, die eine spätere Abfassung dieser Briefe voraussetzen. Wir wollen hier nur das Wichtigste hervorheben.

2. Der Brief an Titus setzt eine Reise des h. Paulus nach Kreta und eine längere Wirksamkeit desselben auf dieser Insel voraus (vgl. Tit. 1, 5). Von einer solchen Reise

nach Kreta schweigt aber die Apostelgeschichte ganz, was sie gewiß nicht würde gethan haben, wenn dieser Aufenthalt Pauli auf Kreta innerhalb jenes Zeitraumes gefallen wäre, den die Apostelgeschichte umfaßt. Bloß auf der Reise von Cäsarea nach Rom in die Gefangenschaft berührte Paulus die Insel Kreta; daß dieser kurzer Aufenthalt hier aber nicht in Betracht kommen kann, versteht sich von selbst. Nur in anderer Hinsicht ist dieser Aufenthalt des Apostels auf Kreta bemerkenswerth. Der h. Lukas erzählt die Schicksale des Apostels auf seiner Reise nach Rom als Augenzeuge ausführlich und umständlich, bemerkt auch genau, wo er auf Kreta gelandet sei. Hätte nun der Apostel schon früher eine Zeitlang auf dieser Insel gepredigt und dort christliche Gemeinden gestiftet, so würden ohne Zweifel die dortigen Christen gekommen sein, um den Apostel zu begrüßen, und der Verfasser der Apostelgeschichte würde dies nicht unbemerkt gelassen haben. Da aber Lukas nichts davon anmerkt, so liegt in diesem Umstande schon indirekt angedeutet, daß keine frühere Wirksamkeit Pauli auf Kreta stattgefunden habe. Allein hier kommt nicht nur dies in Betracht, daß in der Apostelgeschichte einer Reise des Apostels nach Kreta gar keine Erwähnung geschieht, sondern es findet sich auch innerhalb des Zeitraumes, den die Apostelgeschichte umfaßt, also bis zum Ende des zweiten Jahres der römischen Gefangenschaft, nirgends eine Lücke, in welche sich dieser längere Aufenthalt Pauli auf Kreta einschieben ließe. Hug meint zwar annehmen zu dürfen, daß Paulus nach dem Ende seines anderthalbjährigen Aufenthalts in Korinth, als er nach Apstg. 18, 19 zum ersten Male nach Ephesus ging, über Kreta gereiset sei, entweder weil sein Schiff diesen Umweg nahm oder weil es dahin verschlagen wurde. Bei seiner Weiterreise habe er den Titus auf Kreta zurückgelassen, und dann während seines kurzen Aufenthalts in Ephesus an ihn geschrieben. Gegen diese Hug'sche Hypothese spricht aber der Umstand, daß nach Tit. 3, 13 der Apostel den Apollos an Titus empfiehlt. Diesen Apollos kannte aber Paulus damals noch gar nicht. Denn derselbe kam nach Ephesus und wurde dort im Christenthume unterrichtet, als Paulus schon von dort abgereis't war, und er reisete von Ephesus nach Korinth ab, bevor Paulus nach

Ephesus zurückkehrte. Außerdem könnte nach dieser Hypothese der Aufenthalt Pauli auf Kreta nur von ganz kurzer Dauer gewesen sein, da er erst nach Ostern Korinth verließ und schon am Pfingstfeste in Jerusalem war. Eine andere Ansicht hat Wieseler [1]) aufgestellt und mit großem Scharfsinn vertheidigt. Während seines fast dreijährigen Aufenthalts zu Ephesus, sagt dieser, machte Paulus eine Reise von Ephesus nach Korinth, deren in der Apostelgeschichte keine Erwähnung geschieht; und dies ist allerdings richtig (vgl. oben S. 33). Von Korinth soll dann der Apostel in Begleitung des Titus nach Kreta gekommen sein, nach einem kurzen Aufenthalt daselbst den Titus zurückgelassen haben, und selbst nach Ephesus zurückgekehrt sein. Hier in Ephesus habe dann, meint Wieseler, Paulus kurz vor seiner Abreise von dort zuerst den ersten Brief an die Korinther und dann den Brief an Titus geschrieben. Auch diese Hypothese leidet an dem Gebrechen, daß sie den Aufenthalt des Paulus auf Kreta als ganz kurz und vorübergehend annehmen muß. Denn eine lange Abwesenheit von Ephesus während dieser drei Jahre anzunehmen, verbieten die Worte, welche Paulus Apstg. 20, 31 zu den ephesinischen Presbytern sprach, daß er drei Jahre lang, Tag und Nacht, nicht abgelassen habe, sie zu ermahnen. Einem nur ganz kurzen Aufenthalt Pauli auf Kreta widerspricht aber der ganze Inhalt des Briefes an Titus. Dann finden wir kurz nach der Abreise des Paulus von Ephesus, noch bevor dieser seinen zweiten Brief an die Korinther schrieb, den Titus wieder bei ihm, und doch schrieb er an diesen, er solle in Kreta bleiben, bis er Tychikus und Artemas zu ihm sende; dann solle er zu ihm nach Nikopolis kommen. Nun ist es aber kaum glaublich, daß der Apostel, nachdem er eben erst dem Titus eine wichtige Wirksamkeit in Kreta angewiesen, ihn derselben so schnell wieder sollte entzogen haben. Wir müssen demnach die Reise des Apostels nach Kreta und seinen Brief an Titus in eine spätere Zeit, als die ist, welche die Apostelgeschichte umfaßt, setzen, d. h. mit andern Worten, eine Befreiung des Apostels aus der römischen Gefangenschaft annehmen.

---

[1]) Chronologie des apostolischen Zeitalters S. 329 ff.

3. Auch der erste Brief an den Timotheus enthält manche Andeutungen, die es uns unmöglich machen, ihn in die uns aus der Apostelgeschichte bekannten Lebensverhältnisse des Apostels einzureihen. Paulus war, wie aus dem Briefe erhellt, eine Zeitlang mit Timotheus zusammen in Ephesus gewesen; von dort war er nach Macedonien gereis't und hatte den Timotheus in Ephesus zurückgelassen, damit derselbe dort der Irrlehre entgegenwirken sollte. Wahrscheinlich von Macedonien aus schrieb ihm Paulus diesen Brief, in welchem er ihn an jenen Auftrag erinnert und ihm Anweisungen über die Gemeindeverwaltung, über die nothwendigen Eigenschaften der anzustellenden Bischöfe und Diakonen, über sein Verhalten zu der Irrlehre u. s. w. gibt; zwar hoffe er bald wieder nach Ephesus zurückzukehren, jedoch halte er eine Verzögerung für möglich. — In dem Zeitraume nun, den die Apostelgeschichte umfaßt, war der Apostel zweimal in Ephesus; das erste Mal auf seiner zweiten Missionsreise von Antiochia aus, als er von Korinth nach Antiochia zurückkehrte (Apstg. 18, 19). Dies Mal hielt sich der Apostel dort nur sehr kurze Zeit auf, da er zu dem nahe bevorstehenden Feste in Jerusalem eintreffen wollte. In diese Zeit dürfen wir also die Abfassung dieses Briefes durchaus nicht verlegen. Das zweite Mal war Paulus auf seiner dritten Missionsreise fast drei Jahre in Ephesus; von hier reisete er nach dem durch den Silberschmied Demetrius bewirkten Aufstande nach Macedonien und Achaja. Aber auch in dieser Zeit kann der Apostel seinen ersten Brief an Timotheus nicht verfaßt haben. Denn kurz vor seiner Abreise von Ephesus schickte er den Timotheus von Ephesus über Macedonien nach Korinth (Apstg. 19, 20; 1. Kor. 4, 17), und als Paulus kurz nach seiner Reise von Ephesus seinen zweiten Brief an die Korinther schrieb, finden wir den Timotheus wieder bei ihm in Macedonien. Timotheus kann also damals nicht von dem Apostel zur fernern Wirksamkeit in Ephesus zurückgelassen sein. Ferner, als Paulus jetzt von Ephesus abreisete, konnte er nicht füglich die Hoffnung hegen, sobald wieder dahin zurückzukehren, wie er sie doch in diesem Briefe ausspricht. Denn kurz vor seiner Abreise war dort noch ein Aufruhr wider ihn entstanden; und dann hatte er, wie wir aus 1. Kor. 16, 3. 4, Röm. 15, 23—25

sehen, um diese Zeit den Plan, möglichst schnell nach Jerusalem zu reisen. Darum fuhr er auch auf seiner Rückreise von Korinth von Troas aus Ephesus vorbei, um sich hier nicht aufzuhalten. — Wieseler [1]) meint zwar die 1. Timoth. 1, 3 erwähnte Reise des Apostels von Ephesus nach Macedonien, bei der Timotheus von ihm in Ephesus zurückgelassen ward, in die Zeit seines 2—3jährigen Aufenthalts in Ephesus setzen zu dürfen. Seine Meinung ist diese: Nachdem Paulus über zwei Jahre in Ephesus sich aufgehalten, beschloß er eine Visitationsreise zu halten; er ließ bei seiner Abreise den Timotheus in Ephesus zurück und reisete zuerst nach Macedonien, von wo er den ersten Brief an den Timotheus schrieb, um ihm Instruktionen zu ertheilen, wie er sich in der Gemeinde zu verhalten habe, wenn er etwa länger auf dieser Reise sich aufhalten sollte, als sein ursprünglicher Plan war. Von Macedonien ging er nach Korinth, wo er nur kurze Zeit verweilte, und von hier segelte er nach Kreta, von wo er mit Zurücklassung des Titus nach Ephesus wieder zurückkehrte. — Allein auch gegen diese Ansicht erheben sich mehrere Bedenken. Allerdings machte Paulus während seines Aufenthalts in Ephesus eine Reise nach Korinth, deren in der Apostelgeschichte keine Erwähnung geschieht. Allein diese Reise kann doch nur eine kurze gewesen sein; eine längere Visitationsreise, die wenigstens ein halbes Jahr in Anspruch nahm, würde der h. Lukas, der hier überall so genau referirt, gewiß nicht ganz mit Stillschweigen übergangen haben. Ferner: als der Apostel etwa zwei Jahre später zum letzten Male vor seiner Gefangenschaft nach Jerusalem reisete, und die ephesinischen Presbyter nach Milet kommen ließ (Apstg. 20, 29. 30), warnte er diese vor Irrlehrern, die sich nach seinem Abgange in die Gemeinde *eindrängen würden*; er bezeichnet also das Eindringen der Irrlehre als etwas erst in der Zukunft zu Erwartendes. Nach unserm Briefe war aber die Irrlehre bereits in die Gemeinde eingedrungen und Timotheus soll ihr entgegenwirken. Der erste Brief an Timotheus muß also später, und kann somit erst nach der römischen Gefangenschaft des Apostels geschrieben sein.

[1]) A. a. O. S. 288 ff.

4. Den zweiten Brief an den Timotheus schrieb Paulus in einer Gefangenschaft zu Rom (vgl. 1, 8. 12. 16. 17 u. s. w.); diese römische Gefangenschaft kann aber nicht dieselbe sein mit der am Schlusse der Apostelgeschichte erwähnten. Denn: zuerst nach 2. Tim. 4, 13 war Paulus jetzt auf einem ganz andern Wege nach Rom gekommen, als welchen er nach Apstg. 27 bei der Abführung in die erste römische Gefangenschaft hatte nehmen müssen. Jetzt war er über Troas gekommen, welche Stadt er bei der ersten Reise gar nicht berührt hatte; denn er trägt dem Timotheus auf, ihm den Reisemantel nebst den Büchern und Membranen, die er dort bei Carpus gelassen habe, mitzubringen. Will man hiergegen einwenden, daß Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem, wo er 7 Tage in Troas verweilte, diese Utensilien dort beim Carpus zurückgelassen habe, so ist dies allerdings möglich; allein es ist doch höchst unwahrscheinlich, daß der Apostel erst nach 4 Jahren diese Sachen sich nachkommen ließ, da er doch während seiner ersten römischen Gefangenschaft mit den kleinasiatischen Gemeinden in fortwährendem Verkehre stand. Dann ferner: nach 2. Tim. 4, 20 hatte Paulus den Trophimus krank zu Milet zurückgelassen. Dies kann nun auf der Reise nach Jerusalem, die zu dem Verhafte Pauli und zu seiner nachherigen Abführung in die römische Gefangenschaft Anlaß gab, nicht geschehen sein; denn nach Jerusalem hat er den Trophimus mitgebracht und wir finden denselben dort bei ihm nach Apstg. 21, 29. Auch auf der Reise von Cäsarea nach Rom kann dies nicht geschehen sein, weil Paulus damals Milet gar nicht berührte. Wenn Wieseler meint, Trophimus habe auf dieser Reise den Apostel bis Myra, wo Paulus ein anderes Schiff bestieg, begleitet; dort sei er wegen Kränklichkeit zurückgeblieben, um mit demselben Schiffe weiter bis nach Milet, seinem wahrscheinlichen Wohnorte, zu fahren, so entbehrt diese künstliche Hypothese allen Grund, worauf sie sich stützen könnte. Dann hätte ja auch der Apostel nicht sagen können, er habe den Trophimus krank zu Milet zurückgelassen, wenn er ihn in Myra verlassen hätte. Aber auch hiervon abgesehen, so mußte dies Alles, wenn es sich wirklich so begeben hätte, nothwendig längst dem Timotheus, der ja beim Paulus in Rom ge-

wesen war, bekannt gewesen sein. Endlich: nach 2. Tim. 4, 6—8. 18. erwartet Paulus den Martyrertod, mit welchem seine dermalige Gefangenschaft endigen werde, mit unfehlbarer Gewißheit. In den Briefen hingegen, die er aus der in der Apostelgeschichte erwähnten Gefangenschaft schrieb, äußert er nicht nur die Hoffnung, daß seine Sache eine glückliche Wendung nehmen werde, sondern er ist von seiner nahen Befreiung aus der Haft so überzeugt, daß er schon von den Reisen spricht, die er nach derselben machen wolle, daß er beim Philemon schon eine Herberge für sich bestellt. Der Verhaft also, aus welchem er diesmal an den Timotheus schrieb, kann der nicht sein, aus welchem jene andern Briefe erlassen wurden. Wir müssen also eine spätere zweite römische Gefangenschaft, also eine Befreiung aus der in der Apostelgeschichte erwähnten Haft annehmen.

5. Noch können wir manche andere Gründe hervorheben, welche für die spätere Abfassung aller drei Pastoralbriefe nach den übrigen Briefen des Apostels ein bedeutendes Gewicht in die Wagschale legen. Zuerst sind alle drei Schreiben nach Form und Inhalt sich so ähnlich, daß wir ihre Abfassung nur in eine Lebensperiode des Apostels setzen dürfen, und der ruhige und, man könnte sagen, väterliche Ton, der in diesen Briefen herrscht, weiset allein schon auf eine spätere Lebensperiode als Abfassungszeit derselben hin. Sodann zieht sich durch alle drei Pastoralbriefe eine Polemik gegen gewisse Irrlehrer. Diese Irrlehrer sind aber ganz anderer Art als die, mit welchen es Paulus namentlich in den Briefen an die Galater und an die Römer zu thun hat; sie sind denen ähnlich, die in dem Briefe an die Kolosser bekämpft werden. Allein in diesem Briefe, den der Apostel aus seiner Gefangenschaft in Rom schrieb, schildert er diese Irrlehre nur erst ganz im Allgemeinen; er gibt nur einzelne unbestimmte Züge davon an. In den Pastoralbriefen aber bezeichnet er den Charakter dieser Verirrung schärfer; er hebt den Gegensatz, worin sie zu der reinen Lehre stehe, viel bestimmter hervor. Wiederum ein Beweis, daß diese Briefe nach dem Briefe an die Kolosser verfaßt sein müssen. Endlich erscheint in den Pastoralbriefen der äußere kirchliche Organismus schon viel weiter ausgebildet, als in den andern Brie-

fen des Apostels. Die Gemeinde hat ihre *πρεσβύτεροι* und *διάκονοι*, und die Spitze von Allen bildet der *ἐπίσκοπος;* das eigentliche Episkopat tritt in den Pastoralbriefen schon ganz deutlich hervor. Deshalb schrieb auch Paulus jetzt nicht mehr, wie früher, an ganze Gemeinden, sondern an die Bischöfe der Gemeinden: Titus und Timotheus. Wenn außerdem der Apostel in seinem ersten Briefe an den Timotheus von der Bewerbung um das Amt eines Bischofes spricht, wenn er diesem die Vorschrift gibt, keinen Neubekehrten zum Bischofe zu weihen, so setzt dieses Alles einen längern Bestand der Gemeinde voraus. Nach allem Gesagten bleibt uns also nur die Alternative übrig, entweder die drei Pastoralbriefe für unächt zu erklären oder ihre Abfassung in eine spätere Zeit zu setzen, als die ist, worin die übrigen Briefe des Apostels verfaßt wurden. Und da wir das Erstere nicht annehmen dürfen und können, so müssen wir das Letztere wählen und also einräumen, daß Paulus aus der in der Apostelgeschichte erwähnten Gefangenschaft befreit wurde.

6. Zu diesen aus den Pastoralbriefen hergenommenen Gründen kommen dann noch klare historische Zeugnisse aus den ersten christlichen Jahrhunderten, welche ganz bestimmt auf eine Befreiung des Apostels aus der in der Apostelgeschichte erwähnten Gefangenschaft und somit auf eine spätere zweite hinweisen. Der erste Zeuge ist hier der h. Clemens von Rom, Schüler des Apostels Paulus und am Ende des ersten Jahrhunderts Bischof von Rom. Dieser sagt in seinem sogenannten ersten Briefe, den er von Rom aus an die Korinther schrieb, im 5. Kap.: „Paulus habe im Orient und im Occident das Evangelium verkündigt (*κήρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει*) und die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt; nachdem er dann bis zur Grenze des Occidents gekommen sei (*καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών*) und vor den Anführern gezeugt habe (*καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων*), sei er als das größte Beispiel der Geduld gestorben." Diese Worte hat man in verschiedener Weise zu deuten gesucht. Einige erklären den Ausdruck *τέρμα τῆς δύσεως* von Rom und meinen, der h. Clemens habe damit nur die Reise Pauli nach dieser Hauptstadt des Abendlandes bezeichnen wollen. Allein nicht Rom und Italien, son=

dern Spanien galt damals als die äußerste Grenze des Abendlandes. Und wenn wir auch zugeben wollten, daß nach der Anschauungsweise der Orientalen Rom allenfalls *τὸ τέρμα τ. δ.* könnte genannt werden, so ist es doch ganz unmöglich, daß ein Mann, der in Rom selbst lebte und von hier aus jene Worte schrieb, bei jenem Ausdrucke an Rom sollte gedacht haben. In dem Munde des h. Clemens und in der Verbindung, worin diese Worte hier vorkommen, können sie nur Spanien bezeichnen. — Andere nehmen eine Veränderung mit dem Texte vor. In der einzigen Handschrift, in welcher dieser Brief sich vorfindet, ist nämlich nach *κ* ein leerer Raum von fünf Buchstaben, dann folgt *τὸ τέρμα τ. δ.* Junius, der erste Herausgeber dieses Briefes, hat die Lücke durch *καὶ ἐπὶ* ausgefüllt. Mit dieser Restitution des Textes will man nun nicht zufrieden sein, sondern statt *καὶ ἐπὶ* will man ergänzen *καὶ ὑπό*, und *τέρμα* in der allerdings auch vorkommenden Bedeutung „höchste Gewalt" nehmen. Man übersetzt hiernach: „nachdem er die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt hatte und vor der höchsten Gewalt des Abendlandes erschienen war, und gezeugt hatte vor den Ersten, ist er als das größte Beispiel der Geduld gestorben." Allein abgesehen davon, daß zu dieser Bedeutung von *τέρμα* der Ausdruck *ἔρχεσθαι ὑπό* nicht recht paßt, so spricht entschieden gegen diese Conjektur und deren Erklärung der Umstand, daß dadurch die oberste kaiserliche Behörde nur als die des Abendlandes bezeichnet würde, da ihre Macht sich doch ebenfalls über das Morgenland erstreckte; ja gerade der h. Clemens hätte wohl am wenigsten dazu kommen können, jene oberste Behörde auf so beschränkte Weise zu bezeichnen, da er hier augenscheinlich einen Panegyrikus auf Paulus anstimmt. Er würde sicherlich *τὸ τέρμα τῆς οἰκουμένης* gesagt haben. Wir müssen also bei der Restitution des Junius stehen bleiben und zugeben, daß der h. Clemens in dieser Stelle wirklich auf eine Reise des Apostels nach Spanien hindeutet. — Eine andere Frage ist, welche die *ἡγούμενοι* sind, vor denen Paulus gezeugt haben soll? Man hat dabei an die sogenannten principes gedacht, aus denen das Concilium bestand, welches der Kaiser bei seinen Rechtssprüchen zuzuziehen pflegte. Allein diese werden wohl

σύμβουλοι und *σύνεδροι*, nirgends aber *ἡγούμενοι* genannt. Wahrscheinlich versteht der h. Clemens darunter den Helius und Polyklet, denen bei der Abwesenheit des Kaisers Nero in Achaja in den Jahren 65 und 66 n. Chr. alle Reichsgewalt übertragen war. Dieses angenommen enthält unsere Stelle ein wichtiges Datum für die Zeit des Todes Pauli.

7. Eine andere wichtige Stelle, welche für die Reise Pauli nach Spanien, also für seine Befreiung aus der in der Apostelgeschichte erwähnten römischen Gefangenschaft spricht, findet sich in dem um 170 n. Chr. verfaßten Canon bei Muratori, der uns leider sehr schadhaft überliefert ist. Der Verfasser sagt da über die Apostelgeschichte: „Lukas faßt für den Theophilus das Einzelne, was zu seiner Zeit geschehen ist, zusammen (wie er auch das Martyrthum des Petrus andeutet), jedoch die Reise des Paulus nach Spanien übergeht er. [1]) Aus dieser Stelle geht mit völliger Sicherheit wenigstens das hervor, daß zur Zeit des Fragmentisten die Reise des Apostels nach Spanien Gegenstand der Tradition war. Diese Reise setzt aber die Befreiung aus der Gefangenschaft als Bedingung voraus. Ein drittes Zeugniß, welches man gewöhnlich aus dem Briefe des Dionysius, der im zweiten Jahrhundert Bischof von Korinth war, anführt, und welches Eusebius in seiner Kirchengeschichte II, 25 uns aufbewahrt hat, übergehen wir, da die Stelle verschieden gedeutet werden kann. Wir führen nur noch eine Stelle aus der Kirchengeschichte des Eusebius II, 22 an, welche die Befreiung des Apostels aus der von Lukas berichteten römischen Gefangenschaft klar ausspricht: „Dann (nach Verlauf der 2 Jahre, Apstg. 28, 30) wurde der Apostel, wie berichtet wird (*λόγος ἔχει*), nachdem er sich vertheidigt hatte (*ἀπολογησάμενος*, vgl. 2. Tim. 4, 16. 17), zum Dienste der Predigt entlassen; als er aber zum zweiten Male zu derselben Stadt zog, wurde er unter demselben (nämlich Nero) durch den Martyrertod vollendet.“ Man hat dieses Zeugniß

---

[1]) Die Stelle heißt wörtlich so: Acta autem omnium Apostolorum sub uno libro scribta (scripta) sunt. Lucas optime Theophile comprindit (optimo Theophilo comprehendit), quia (quae) sub praesentia eius singula gerebantur, sicuti et semote passionem Petri evidenter declarat, sed profectionem ab Urbe ad Spaniam proficiscentis (omittit).

des Eusebius angefochten, weil er sich nicht auf sichere Gewährsmänner, sondern nur auf die Sage berufe. Allein die Formel λόγος ἔχει bezeichnet bei Eusebius niemals eine unsichere schwankende Sage, sondern die allgemein herrschende Ueberzeugung, die Tradition als solche, so daß also aus dieser Stelle wenigstens das hervorgeht, daß zur Zeit des Eusebius allgemein die Ansicht herrschte, daß Paulus aus seiner römischen Gefangenschaft wieder befreit worden sei. Die übrigen Zeugnisse von Tertullian, Hieronymus, Chrysostomus und den folgenden Vätern brauchen wir hier nicht anzuführen, da sie alle auf dasselbe hinausgehen.

8. Müssen wir nun eine Befreiung des Apostels aus der von Lukas berichteten Haft und eine spätere zweite römische Gefangenschaft annehmen, so gestaltet sich nach Andeutungen der Pastoralbriefe die folgende Lebensgeschichte Pauli etwa in dieser Weise: Wie wir aus dem Briefe an die Philipper und an Philemon sehen, hatte der Apostel seinen ursprünglichen Plan, von Rom aus nach Spanien zu reisen, während seiner mehrjährigen Gefangenschaft dahin abgeändert, daß er zuerst noch einmal seinen frühern Wirkungskreis in Kleinasien besuchen wollte. Dort hatte die pantheistische Irrlehre, welche er im Briefe an die Kolosser bekämpft, immer weiter um sich gegriffen und drohete für die jungen Gemeinden gefährlich zu werden. Seine Anwesenheit daselbst war also dringend nothwendig geworden. Als er deshalb nach einer zweijährigen Haft in Rom im Frühjahre 63 n. Chr. in Freiheit gesetzt wurde, weil die Anklage der Unruhestiftung zu Jerusalem sich als ungegründet erwiesen hatte, reisete er mit Titus, der entweder schon in Rom oder unter Weges zu ihm stieß, zunächst nach Kreta. Auf seiner Reise nach Rom in die Gefangenschaft hatte Paulus diese Insel bereits vorübergehend berührt, und vielleicht war damals schon der Wunsch in ihm erwacht, auch dorthin das Evangelium bringen zu können. Er blieb dort eine geraume Zeit, wahrscheinlich bis zum folgenden Frühjahre. Denn in den meisten Städten der Insel wurden christliche Gemeinden eingerichtet (vgl. Tit. 1, 5). Als der Apostel dann, etwa im Frühjahr 64 n. Chr. Kreta verließ, ließ er dort den Titus zurück, damit dieser die dortigen kirchlichen Verhältnisse vollständig ordne. Er schiffte

sich nach Kleinasien ein, um die dortigen Gemeinden zu besuchen. Von hier aus schrieb er noch vor dem Winter seinen **Brief an Titus**; denn er drückt in diesem Schreiben die Absicht aus, in Nikopolis den Winter zuzubringen (Tit. 3, 12). Es gab damals mehrere Städte dieses Namens z. B. in Pontus, Bythinien, Thracien, Epirus. Hier ist aber wohl das Nikopolis zu verstehen, welches in Cilicien, nicht weit von Tarsus, der Vaterstadt des Paulus, lag.

9. Im folgenden Frühjahre 65 n. Chr. brach dann Paulus auf nach Ephesus; nachdem er hier seinen geliebten Jünger Timotheus als Bischof eingesetzt hatte, wandte er sich nach Macedonien. Daselbst erhielt er traurige Nachrichten von Ephesus; die Irrlehre erhob dort immer kühner ihr Haupt. Der Apostel machte sich deshalb auf den Rückweg mit der Hoffnung, noch bei Zeiten Ephesus zu erreichen. Da er aber den Zeitpunkt seiner Ankunft noch nicht mit Sicherheit bestimmen konnte, so eilte er auf schriftlichem Wege dem Timotheus zu Hülfe zu kommen. So entstand der **erste Brief an den Timotheus** nach einer alten Unterschrift in Macedonien. Von Kleinasien ging Paulus wahrscheinlich wieder nach Griechenland und Korinth, wo er mit dem h. Petrus zusammentraf, mit welchem er dann nach Rom reisete. [1]) Von Rom aus scheint dann er etwa im Frühjahr 66 n. Chr. seinen frühern Entschluß, nach Spanien zu reisen und dort das Evangelium zu verkündigen, ausgeführt zu haben. Jedoch war seine Wirksamkeit daselbst wohl nicht von langer Dauer; denn die Tradition weiß nichts von Gemeinden, welche Paulus in Spanien sollte gegründet haben. Wahrscheinlich wurde er dort bald ergriffen und als Gefangener nach Rom zurückgebracht. Nachdem er hier schon eine Zeitlang Gefangener gewesen war, und bereits ein öffentliches Verhör bestanden hatte, schrieb er seinen letzten Brief, den **zweiten Brief an den Timotheus**, worin er

---

[1]) Dies scheint wenigstens aus den etwas dunkeln Worten hervorzugehen, welche uns Eusebius in seiner K. G. II, 25 aus dem Briefe des Dionysius, Bischofs von Korinth, an die Römer aufbewahrt hat: Καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον, φυτεύσαντες ἡμᾶς, ὁμοίως ἐδίδαξαν, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐματύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.

diesen auffordert, noch vor dem Winter zu ihm nach Rom zu kommen. Die Lage, in welcher der Apostel sich jetzt befand, war offenbar ganz verschieden von derjenigen, in welcher er sich in seiner ersten Gefangenschaft befunden hatte. Damals war er schwankend zwischen Erwartung des Martyrertodes und der Befreiung; aber die letztere war ihm wahrscheinlicher. Jetzt hingegen sah er mit Gewißheit dem Martyrertode entgegen. „Ich werde", sagt er 2. Timoth. 4, 6, „schon hingeopfert, und die Zeit meiner Auflösung ist nahe." Damals umgab ihn ein Kreis treuer Jünger; jetzt sah er sich fast von Allen verlassen (2. Tim. 4, 16). Es sind gleichsam die Worte eines sterbenden Vaters an seinen geliebten Sohn, die wir hier vernehmen. Jetzt, wo er am Ziele seiner irdischen Laufbahn stand und auf seine fast dreißigjährige Wirksamkeit für das Reich Christi zurückblickte, ruft er mit freudiger Dankbarkeit aus: „Ich habe ausgekämpft den guten Kampf, ich habe den Lauf vollendet, die Glaubenstreue unverletzt bewahrt. Nun habe ich den Siegeskranz der Gerechtigkeit zu erwarten" (2. Tim. 4, 8). Wie schön spricht sich in diesen Worten die hohe Seelenruhe des Apostels, sein gläubiges Gottvertrauen aus!

10. Diesen Siegeskranz der Gerechtigkeit erlangte der Apostel nicht lange nachdem er dieses geschrieben. Wie die Ueberlieferung sagt, wurden Petrus und Paulus 9 Monate lang im mamertinischen Kerker am Fuße des Kapitols in Banden gehalten. Hierauf wurden Beide an demselben Tage, am 29. Juni 67 n. Chr., 820 a. u. c., im 12. Regierungsjahre des Kaisers Nero, drei Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, im Martyrertode vollendet. P e t r u s wurde jenseits der Tiber dort, wo jetzt die Kirche St. Pietro in Montorio steht, kopfunter gekreuzigt; P a u l u s aber an der entgegengesetzten Seite von Rom, drei Meilensteine von der Stadt auf dem Wege nach Ostia nicht fern von der jetzigen Basilika St. Paolo, durch's Schwert enthauptet. So nahmen die beiden Apostelfürsten in ihrem Tode die ewige Weltstadt gleichsam in ihre Mitte, um fortan ihre Beschützer zu sein. Man zeigt noch jetzt die Stelle, wo die Hinrichtung des h. Paulus stattgefunden haben soll; und die sinnige Sage berichtet, daß das Haupt des Weltapostels in drei Absätzen

von der Anhöhe rollte, und wo es jedesmal hinfiel, eine Quelle entsprang. — Die Gebeine der beiden Apostelfürsten werden aufbewahrt im St. Peter, ihre Häupter aber im Lateran, der Hauptkirche der katholischen Welt, der Ecclesia urbis et orbis.

Schluß.

Nach Allem, was wir bisher gesagt haben, ist es nicht schwer, eine kurze Charakteristik des großen Weltapostels zu entwerfen. Wir brauchen nur die einzelnen zerstreuten Züge zu Einem Bilde zu vereinigen. Was zunächst sein Temperament angeht, so nennt Hug [1]) den h. Paulus einen vollendeten Choleriker und mit Recht. Der cholerische Charakter ist entschieden, thatkräftig, kühn, vorzugsweise nach Außen gerichtet, nicht, wie der Sanguiniker, um aufzunehmen, sondern um mitzutheilen, nicht um Welt und Menschen zu genießen, sondern um auf sie zu wirken und sie zu beherrschen. Er ruht nicht, bis er seine Ueberzeugungen zum Gemeingute möglichst Vieler gemacht hat; er weicht keinem Kampfe aus, sondern ist immer rüstig und schlagfertig. Dieses cholerische Temperament tritt schon deutlich in dem Jünglinge Saulus hervor. Er schließt sich derjenigen Partei seines Volkes an, welche als die strengste und entschiedenste galt, und in der pharisäischen Partei selbst sucht er an Eifer und Strenge alle seine Altersgenossen zu übertreffen. Als dann der Pharisäismus durch die Lehre von Christo, dem Erlöser und Heilande der Welt, Gefahr läuft, ist der junge Saulus es, der im Kampfe gegen das junge Christenthum sich hervorthut; mit leidenschaftlicher Hitze widmet er sich dem Dienste des hohen Rathes zur Unterdrückung der Christen; er verfolgt sie zuerst in Jerusalem, ja er zwingt sie sogar, wie er später selbst klagt, Verwünschungen gegen den Gekreuzigten auszusprechen; und da er hier seiner Wuth noch nicht Genüge gethan, eilt er nach Damaskus. So war seine Religiösität ein blinder zerstörender Eifer, seine Entrüstung eine Wildheit, sein Zorn ein loderndes Feuer; und er war auf gutem Wege, ein bluttrunkener Zelot, ein zweiter Jo-

---

[1]) Einl. Bd. II. S. 330. 3. Aufl.

hann von Gischala, zu werden, wenn die Gnade Gottes ihn nicht zu einem Rüstzeuge für das Evangelium umgewandelt hätte. Aber auch nach seiner Bekehrung verläugnete sich sein Temperament nicht, seine hohen natürlichen Gaben und Talente wurden nur in die entsprechenden Charismata verklärt. Lesen wir seine Briefe, welche Glut der Begeisterung für das, was er jetzt als Wahrheit erkannt und ergriffen hatte, welcher Feuereifer, das Erkannte Allen mitzutheilen, welche rasche Schlagfertigkeit gegen Alles, was sich dem Christenthum entgegenstellte, welch' heiliger Zorn gegen alles Böse drückt sich darin aus. Selbst sein Styl trägt das Gepräge seines Charakters. Oft braust seine Rede daher, wie eine Fluth, wo die eine Welle die andere überbietet. Quotiescunque, sagt der h. Hieronymus, Paulum apostolum lego, non verba audire mihi videor, sed tonitrua. Daher die häufigen Anakoluthe, der öftere Wechsel der Construktionen und andere Unregelmäßigkeiten in der Sprache des h. Paulus. — Von seiner Beredtsamkeit zeugt fast jede Seite seiner Briefe, zeugen seine Reden zu Athen und Jerusalem; und nicht mit Unrecht hat man in dieser Hinsicht den Paulus mit Isokrates verglichen, und ihn den größten griechischen Rednern an die Seite gesetzt. Von dem reichen spekulativen Geiste, welcher in dem Weltapostel wohnte, von dem Tiefsinne und dem Reichthume seiner Ideen können wir hier nicht weiter sprechen; die Erklärung seiner Briefe wird in dieser Hinsicht zum öftern unsere Bewunderung erregen. Alle diese herrlichen Gaben, die wir in Paulus gewahren, erhielten aber ihre eigentliche Weihe durch die Liebe zu Christus und zu seinen Mitmenschen, von der er brannte, und durch die tiefe Demuth, von welcher er beseelt war. Christus war ihm wie der Angelpunkt der Weltgeschichte, wie der Schlüssel für das Räthsel der Vergangenheit und Zukunft, so auch der Mittelpunkt seines eigenen äußern und innern Lebens. „Ich lebe, aber nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal. 2, 20). „Mir ist das Leben Christus und Sterben Gewinn" (Phil. 1, 21). Und an einer andern Stelle fragt er: „Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal? oder Bedrängniß? oder Hunger?" . . . und er antwortet aus seinem tiefsten Bewußtsein: „Ich bin

gewiß, Nichts wird vermögen uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die da ist in Christo Jesu unserm Herrn" (Röm. 8, 35 ff.) Welch' ein Uebermaaß der Nächstenliebe spricht sich aus in den Worten Röm. 9, 3: „Gewünscht habe ich, ein Verbannter zu sein von Christo Jesu für meine Brüder!" Gewiß, wer eine solche Beschreibung von der wahren christlichen Liebe machen oder, wir sagen besser, wer einen solchen Hymnus auf die christliche Charitas singen konnte, wie wir 1. Kor. 13 lesen, der muß das Wesen der Liebe tief empfunden haben. Und seine Demuth? — Will man wissen, was wahre christliche Demuth zum Unterschiede von der falschen heuchlerischen Demuth sei, so darf man nur die Briefe Pauli mit Aufmerksamkeit lesen. Selbst in seinem zweiten Briefe an die Korinther, wo doch sein Mund von seinem Lobe überfließen muß, welche tiefe Demuth spricht sich da in jedem Worte aus! Aus sich und durch sich selbst hat und vermag er Nichts, aber was Gott ihm gegeben und durch ihn gethan, das weiß er nicht hoch genug zu erheben, davon spricht er mit allem Freimuthe.

Die äußere Gestalt des h. Paulus entsprach nach einigen alten Ueberlieferungen nicht dem großen und starken Geiste, der in ihm wohnte. Schon in der Stelle 2. Kor. 10, 10 will man eine Andeutung finden, daß die äußere Figur des Apostels unansehnlich war. In der apokryphischen Schrift: Acta Pauli et Theclae wird er beschrieben als *μικρὸς τῷ μεγέθει, ψιλὸς τὴν κεφαλήν, ἀγκύλος ταῖς κνήμαις*, und der Dialog Philopatris aus Julian's Zeit nannte Paulus „den Galiläer mit dem kahlen Scheitel und der Adlersnase." Nach den ältesten bildlichen Darstellungen ist Paulus ein kleiner Mann mit einem wenig gekrümmten Rücken; er ist etwa 50 Jahr alt, ziemlich kahlköpfig, mit einem langen Barte von dunkelgrauer Farbe; seine Augen sind klein und lebendig, der Ausdruck seines Gesichtes ist entschlossen und klug. [1]) Fast eben so beschreibt ihn Nicephorus Calixtus in seiner Kirchengeschichte 2, 37.

---

[1]) S. R. Curzon, Besuche in den Klöstern der Levante. Leipz. 1851.

Der

Brief an die Römer.

Einleitung.

1. Die ersten Leser dieses Briefes waren nach dem einleitenden Gruße (1, 7) die Christen in Rom. Die Geschichte der ersten Gründung der römischen Gemeinde liegt aber sehr im Dunkeln. Nach den sogenannten clementinischen Recognitionen soll schon während des öffentlichen Lebens Jesu eine Kunde von ihm und seinem Wirken nach Rom gekommen sein, und dies ist auch nicht unwahrscheinlich. In Rom wohnte seit der Zeit, wo Pompejus Jerusalem eingenommen hatte, also vom Jahr 63 v. Chr. an, eine zahlreiche Judenschaft, die sogar ein eigenes Stadtviertel inne hatte. Diese jüdische Gemeinde in Rom blieb aber mit dem Mutterlande in fortwährender religiöser Gemeinschaft, besuchte die Feste und schickte Abgaben und Geschenke an den Tempel zu Jerusalem. So konnte es also nicht wohl fehlen, daß die Kunde von Christo auch in die Weltstadt Rom drang. Auch am ersten Pfingstfeste, wo der h. Geist auf die Apostel herabkam, waren römische Juden in Jerusalem gegenwärtig und Zeugen der wunderbaren Begebenheiten, die sich dort zutrugen (Apstg. 2, 10). Ohne Zweifel wurden auch Einige von ihnen gläubig und ließen sich, bewogen durch den begeisterten und eindringlichen Vortrag des h. Petrus, taufen. Allein aus diesen unbedeutenden geringen Anfängen läßt es sich doch nicht erklären, wie bereits im Jahre 58 n. Chr., in welchem Paulus diesen Brief schrieb, in Rom eine so blühende, vollständig geordnete Gemeinde bestand, wie sie unser Brief voraussetzt. Diese Schwierigkeit löset eine alte, in neueren Zeiten allerdings auch von Katholiken angefochtene Ueberlieferung, wonach der Apostel Petrus der Stifter der römischen Gemeinde war. Eusebius in seinem Chronikon (ad annum 43) und mit ihm übereinstimmend Hieronymus (de vir. ill. c. 1) und der von beiden unabhängige Oro=

sius (Hist. 7, 6) berichten: Petrus sei im zweiten Jahre des Claudius, also etwa im Jahre 43 oder 44 n. Chr., wahrscheinlich nach seiner wunderbaren Befreiung aus dem Kerker zu Jerusalem (Apstg. 12, 3 ff.) nach Rom gekommen, habe dort das Evangelium gepredigt, und sei von da an 25 Jahre hindurch bis zu seinem Tode Bischof von Rom, obgleich nicht immer dort anwesend geblieben. Nehmen wir diese Tradition, womit auch die seit dem Jahre 354 laufende Pontifikalrechnung übereinstimmt, als wahr an — und man kann nichts Gegründetes dagegen einwenden — dann erkläret sich Alles von selbst.

Diese von Petrus gegründete römische Gemeinde bestand ohne Zweifel ursprünglich größtentheils aus Judenchristen; denn Petrus war ja vorzugsweise der Apostel der Beschneidung. Da erschien nun etwa 10 Jahre nach der Anwesenheit des Petrus das Edikt des Kaisers Claudius, durch welches alle Juden aus Rom vertrieben wurden. Dieses Edikt, welches in das Jahr 53 n. Chr. fällt, und von welchem uns Suetonius (Claud. 25) berichtet mit den Worten: Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit, hatte gewiß großen Einfluß auf die fernere Gestaltung der römischen Gemeinde. Denn da die Judenchristen sich in der ersten Zeit noch nicht strenge von der übrigen Judenschaft geschieden hatten, so traf das Verweisungsedikt ohne Zweifel jene mit. Einen Beleg hierfür haben wir an Aquila und Priscilla, welche in Folge des kaiserlichen Ediktes nach Korinth auswanderten und dort den Apostel Paulus in ihre Wohnung aufnahmen (Apstg. 18, 2. 3). In Rom blieben also nur wenige Heidenchristen zurück, deren religiöses Leben sich von jetzt an unabhängig von dem Judenthume entwickelte, und die ihren Zuwachs meist aus dem Heidenthume erhielten. Von den aus Rom emigrirten Judenchristen kam ein Theil, wie wir aus dem Beispiele des Aquila entnehmen können, nach Griechenland und Kleinasien, und fanden dort Christen und christliche Gemeinden, die von Paulus gestiftet waren und von ihm überwacht wurden, die also die paulinische Lehre von der christlichen Freiheit vom jüdischen Gesetzesdienste in aller Strenge festhielten. Viele kamen gewiß auch mit dem Apostel selbst in Berührung und

genossen seinen persönlichen Unterricht. Daher die vielen Grüße an einzelne Personen der römischen Gemeinde in unserm Briefe. Als nun mit dem Tode des Kaisers Claudius sein Verbannungsedict außer Wirksamkeit getreten war, da strömten von allen Seiten wieder Juden nach Rom. Gewiß werden auch viele verbannte Juden**christen** wieder dorthin zurückgekommen sein, wie wir wieder an dem Beispiele des Aquila und der Priscilla sehen, die nach Röm. 16, 3 wieder in Rom waren, als der Apostel diesen Brief schrieb. Diese aus der Verbannung zurückgekehrten Judenchristen schieden aber jetzt von der Judenschaft ganz aus, und schlossen sich der in Rom bereits bestehenden **heidenchristlichen** Gemeinde an. Aus dieser Trennung erklärt sich genügend das scheinbar auffallende Faktum, daß später, als Paulus gefangen nach Rom kam und dort mit den Vorstehern der Juden in Verbindung trat, diese eine fast völlige Unbekanntschaft mit dem Christenthume aussprachen, und die vielen Juden, die sich des andern Tages beim Apostel einfanden, seine Predigt als eine ganz neue Lehre vernahmen (Apstg. 28, 17 ff.). Die römische Gemeinde bestand also aus Juden- und Heidenchristen, und nach einzelnen Andeutungen unsers Briefes zu schließen, bildeten letztere die Mehrzahl.

2. Ueber die **Veranlassung und den Zweck** unsers Briefes enthält das Schreiben selbst Andeutungen, die wir nur weiter zu verfolgen brauchen. Paulus drückt an mehreren Stellen des Briefes (1, 13. 15, 28) aus, wie er sich sehne, selbst nach Rom zu kommen, um als Heidenapostel auch dort, in der Hauptstadt der Heidenwelt, das Evangelium zu predigen. Die Befestigung des Christenthums in dieser Weltstadt stellte dessen schnelle und kräftige Verbreitung in allen Theilen der damals bekannten Welt in Aussicht. Jetzt stand der Apostel eben im Begriffe, von Korinth nach Jerusalem zu gehen, um dann von dort unverzüglich die Reise nach Rom anzutreten. Es mußte ihm also erwünscht sein, mit der römischen Gemeinde, die er nicht selbst gestiftet hatte, zuerst in schriftlichen Verkehr zu treten, damit später sein persönliches Wort desto bessern Eingang fände. Als nun gerade die Abreise der Diakonissin Phöbe von Kenchreä nach Rom ihm eine gute Gelegenheit bot, ein

Schreiben dahin zu befördern, gab er dieser unsern Brief mit, worin er die Cardinal- und Angelpunkte der christlichen Heilslehre und das Verhältniß des Juden- und Heidenthums zum Christenthume allseitig und gründlich darlegt. Ob vielleicht auch in Rom, wie anderswo, Reibungen zwischen Juden- und Heidenchristen vorgefallen waren, und der Apostel deshalb über Juden- und Heidenthum und deren Verhältniß zum Christenthume so ausführlich spricht, läßt sich nicht mit Bestimmtheit angeben. Genug, der Hauptzweck, den der Apostel bei der Abfassung dieses ausführlichen Lehrschreibens im Auge hatte, war der: seine persönliche Wirksamkeit vorzubereiten und einzuleiten.

3. Was dann die Zeit und den Ort der Abfassung des Briefes angeht, so können wir diese aus Andeutungen, die der Brief selbst gibt, genau bestimmen. Der Apostel grüßt 16, 23 von Cajus, seinem Gastgeber und von Erastus, dem Stadtkämmerer. Nach 1. Kor. 1, 14 wohnte aber Cajus in Korinth, und nach Apstg. 19, 22 und 2. Tim. 4, 20 verweilte Erastus ebendaselbst. Ferner war nach 16, 1 die Ueberbringerin unsers Briefes eine gewisse Phöbe, Diakonissin von Kenchreä. Kenchreä war aber die östliche Hafenstadt von Korinth am saronitischen Meerbusen. Es unterliegt also keinem Zweifel, daß Paulus den Brief an die Römer in Korinth verfaßte.

Rücksichtlich der Zeit der Abfassung gibt die Stelle 15, 25—30 genaue Data an die Hand. Dort benachrichtigt der Apostel die Christen in Rom, daß er eben im Begriffe stehe, mit der in Galatien, Macedonien und Achaja zusammengebrachten Collekte nach Jerusalem abzugehen; von dort will er dann nach Rom kommen. Er äußert aber noch schwere Besorgnisse wegen der Gefahren, welche seiner in Jerusalem warten. Vergleichen wir hiermit Apstg. 19, 21 und 20, 3. 22, so erhellt klar, daß der Apostel unsern Brief auf seiner dritten Missionsreise während seines dreimonatlichen Aufenthalts in Achaja und Korinth, also im Jahre 58 n. Chr. schrieb. Und da Paulus seine Rückreise von Korinth nach Jerusalem anfangs zu Lande machte, und in Philippi das Osterfest feierte, so muß er unsern Brief in den Monaten Februar oder März geschrieben haben.

4. Die Aechtheit des Briefes an die Römer ist durch die Zeugnisse der Väter, vom h. Clemens von Rom an, entschieden beglaubigt. Das gewichtigste Zeugniß für seine paulinische Abkunft trägt aber der Brief in sich selbst. Ein solches Sendschreiben von einem solchen Inhalte konnte eben nur ein Paulus erlassen. Daher ist denn auch die Aechtheit unsers Briefes nie ernstlich bezweifelt worden. — Anders als mit der Aechtheit verhält es sich jedoch mit der Integrität desselben. Zwar betrachtet das ganze Alterthum, Marcion etwa ausgenommen, den Brief an die Römer, wie er uns vorliegt, als ein zusammenhängendes Ganze. Neuere Gelehrte haben aber behauptet, aus innern Gründen seien einige Stücke desselben, besonders die beiden letzten Kapitel, entweder ganz unächt, oder von Paulus erst einige Zeit nach der Abfassung des ganzen Briefes als ein Postscriptum hinzugefügt. Wir sprechen jedoch über diesen Punkt am besten bei der Erklärung der betreffenden Stellen selbst.

5. Die Sprache, worin der Brief ursprünglich verfaßt wurde, ist ohne Zweifel die griechische. Dafür spricht das ganze Alterthum, dafür der ganze Charakter des Briefes. Auch die Reinheit der Sprache und die Wortspiele, welche hie und da im Briefe vorkommen, zeugen dafür, daß wir in unserm griechischen Texte keine Uebersetzung vor uns liegen haben. Bloß Salmeron, Bellarmin, Cornelius a Lapide und einige Andere behaupten, unser Brief sei ursprünglich lateinisch geschrieben; sie können aber für diese Behauptung keine bessern Gründe angeben, als den Namen des Schreibers Tertius (16, 22), der ganz römisch klinge, und die lateinischen Leser. Allein Tertius konnte eben so gut ein Hellene mit römischem Namen sein, als z. B. Titus einer war; ferner ist bekannt, daß damals in Rom die griechische Sprache so stark in Gebrauch war, daß sogar einzelne römische Schriftsteller, wie z. B. Ovid, Tacitus, Martial u. A. die Gräkomanie ihrer Zeitgenossen scharf tadeln.

6. Wichtiger ist es, hier im Voraus etwas über den Inhalt und die Eintheilung des Briefes zu sagen. Der ganze Brief zerfällt seinem Inhalte nach in zwei Haupttheile, in einen theoretischen und in einen praktischen oder paränetischen Theil.

I. Der theoretische Theil umfaßt die Kapitel 1—11. Kap. 1, 1—17 enthält das Proömium, worin der Apostel nach einem Gruße an die römische Gemeinde die folgende Abhandlung einleitet. Am Schlusse dieser Einleitung V. 17 gibt er das Hauptthema des ganzen Briefes, und speciell des theoretischen Theils an. Dieses Hauptthema ist aber: „daß das Evangelium eine Kraft Gottes sei zum Heile für Alle und daß in demselben offenbar werde die Gerechtigkeit aus dem Glauben"; oder mit andern Worten: der Apostel will darlegen, „daß die christliche Offenbarung eine Weltoffenbarung sei, bestimmt sowohl für Juden als auch für Heiden, und daß in derselben das Heil nicht durch Gesetzeswerke, sondern durch den Glauben erlangt werde." Dieses Thema wird dann in drei Abschnitten so durchgeführt, daß der Apostel

1) im ersten Abschnitte 1, 18—5, 21 von dem Wesen der Gerechtigkeit durch den Glauben handelt. Er geht hier zunächst davon aus, daß er a) die allgemeine Heilsbedürftigkeit, der Heiden sowohl als auch der Juden, aus der Schuld und Strafbarkeit Beider nachweiset (1, 18—3, 20). Nachdem er so den Grund gelegt, geht er b) dazu über zu zeigen, wie diese allgemeine Heilsbedürftigkeit ihre volle Befriedigung finde in der Gerechtigkeit, welche Alle, Juden sowohl als Heiden, durch den Glauben an den Versöhnungstod Jesu Christi erlangen können (3, 21—30). Zur Beruhigung für seine judenchristlichen Leser zeigt er dann c), daß dieses neue Heil in Christo durch den Glauben der alttestamentlichen Offenbarung nicht widerspreche, jener neue Heilsweg vielmehr schon im Alten Testamente angedeutet und vorgebildet sei (3, 31—4, 25). Hieran knüpft er d) die Ermahnung zur freudigen Geduld und Standhaftigkeit in den Leiden und Drangsalen, da die christliche Hoffnung, die ihren festen Ankergrund in der Liebe Gottes und Christi habe, nicht zu Schanden werden lasse (5, 1—11). Endlich e) vergleicht der Apostel Christum, den Urheber der Gerechtigkeit und des wahren Lebens, mit Adam, durch

welchen die Sünde und der Tod in die Welt gekommen ist. Adam und Christus, die beiden Stammväter des Geschlechts, werden hier in Parallele gesetzt (5, 12—21).

2) Im zweiten Abschnitte, welcher die Kapitel 6—8 umfaßt, beschäftigt sich der Apostel mit den sittlichen Wirkungen der christlichen Rechtfertigung. Bisher hat er mehr noch bloß die objektive Seite der Rechtfertigungslehre dargestellt; jetzt zieht er auch die subjektive Seite dieser Lehre in den Kreis seiner Betrachtung. Der Gedankengang dieses Abschnittes ist kurz folgender: „die eben entwickelte Heilstheorie von der Rechtfertigung durch den Glauben darf nicht so mißverstanden werden, als wenn sie die Freiheit zum Sündigen einschlösse; vielmehr muß der gläubige Christ, der durch die Taufe Christo eingepflanzt, mit ihm gestorben und zum neuen Leben erstanden ist, der Sünde abgestorben sein; und er muß dies um so mehr sein, da er nicht mehr unter dem die Sündenlüste aufregenden Gesetze steht, sondern unter der Gnade. Das Gesetz nämlich leistet — nicht an sich, denn es ist gut und heilig, sondern durch einen fehlerhaften Hang des Menschen — der Sünde Vorschub; denn es regte den unseligen Zwiespalt im Menschen auf, ohne doch die Kraft zu geben, denselben zu überwinden. So war der Zustand unter dem Gesetze ein höchst elender (Kap. 6 und 7). Der Geist des neuen Lebens in Christo hat aber die Gläubigen von diesem Sündenelende befreit, indem sie nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste leben; deßhalb sind sie auch von aller Verdammniß frei, Kinder Gottes und dereinst Erben der Herrlichkeit mit Christo. Auf diese dereinstige Verherrlichung dürfen wir trotz der gegenwärtigen Leiden und Drangsale mit Zuversicht hoffen. Denn daß sie eintreten wird, das bezeugt uns das Sehnen und Seufzen nach Erlösung, welches durch die ganze bewußtlose Natur geht, davon legt auch Zeugniß ab unser eigenes tiefstes Bewußtsein. Das Heil der Gläubigen ist fest in Gottes Rathschlusse begrün-

det; nichts kann sie von der Liebe Gottes und Christi losreißen" (Kap. 8). Hiermit ist eigentlich das Hauptthema des Briefes erschöpft, allein der Apostel fügt
3) zu dieser dogmatischen Abhandlung noch einen Anhang hinzu (Kap. 9—11), der den dritten Abschnitt bildet. Gegen die entwickelte christliche Heilslehre schien nämlich die Erfahrung zu sprechen, daß das Volk Israel, welchem doch die Verheißung des messianischen Heils von Alters her geworden, und welches zum Erben des Bundessegens bestimmt war, zur Zeit an den Wohlthaten der Erlösung noch keinen Theil nahm, vielmehr gegen die Heiden zurückstand. Damit schien aber die Wahrheit des Christenthums selbst in Zweifel gestellt. Paulus findet dieses Bedenken wichtig genug, um ihm eine eigene dogmatische Untersuchung zu widmen. Nachdem er deßhalb zuerst seinen tiefsten Schmerz über die Theilnahmlosigkeit seiner Volksgenossen am christlichen Heile ausgesprochen, sucht er seine Leser darüber zu verständigen, indem er zuerst zeigt, wie durch diese Ausschließung eines großen Theils des jüdischen Volkes die alttestamentlichen Verheißungen nicht vereitelt seien. Denn diese Verheißungen seien nicht für Alle gegeben, die der fleischlichen Abstammung nach Israeliten seien, sondern nur für diejenigen, die Gott auserwählt habe. In seiner Gnadenwahl sei aber Gott absolut frei (9, 6—29). Dann diese Frage auch vom menschlichen Standpunkte betrachtend weiset der Apostel nach, daß die Schuld der Verwerfung der Juden in ihrem eigenen Unglauben liege (9, 3—10, 21). Endlich führt er Trostgründe für diese Erscheinung an: die Verwerfung eines großen Theils der Juden, so traurig sie auch immer sein mag, ist doch immerhin nur eine theilweise; noch hat Gott sein Volk nicht ganz verworfen, ein heiliger Same ist noch übrig geblieben. Auch hat die Verwerfung der Juden durch Gottes gnädige Fügung heilsame Folgen gehabt: sie hat gedient zur Aufnahme der Heiden. Dann seinen Blick in die Zukunft wendend spricht Paulus seine

Hoffnung aus, daß auch Israel dereinst im großen Ganzen in das messianische Heil, in die Kirche, eintreten werde (11, 1—32). Nachdem der Apostel so alle Zweifel gelöset und den Schmerz versöhnt hat, bricht er am Schlusse in eine schöne Lobpreisung der Weisheit und Gnade Gottes aus (11, 33—36).

II. Der zweite praktische Theil enthält sittliche Ermahnungen. Den Schluß des Briefes bildet ein dem Eingange entsprechender Epilog. Dann folgen Empfehlungen, Grüße, Warnungen, Segenswünsche und zuletzt eine Lobpreisung (12, 1 — 16, 27).

7. Aus dieser kurzen Inhaltsangabe ergibt sich schon von selbst der Werth und die hohe Bedeutung des Briefes an die Römer. Abgesehen von dem Briefe an die Hebräer, ist der Brief an die Römer der einzige, in welchem der Apostel absichtlich seine Lehre in ausführlichem Zusammenhange vorträgt. Während er in seinen andern Briefen nur auf besondere Bedürfnisse, auf Zweifel, Irrthümer, Anfragen Rücksicht nimmt, und dabei immer das Ganze der christlichen Lehre voraussetzt, haben wir im Briefe an die Römer eine umfassende Erörterung der Grundlehren des Christenthums. Die Genesis des Heidenthums, die Bedeutung und Zukunft des Judenthums und das Verhältniß Beider zum Christenthume, die Lehre von der Sünde und Erlösung, der Gegensatz zwischen Adam und Christus und Beider Verhältniß zum Menschengeschlechte — das sind die Cardinalpunkte, um welche der Brief sich dreht. Und alle diese christlichen Grundideen entfaltet der Apostel hier mit bewunderungswürdiger Klarheit und Ruhe, und mit jener Schärfe der Beweisführung, welche Lesern gegenüber nöthig war, die wie die römische Gemeinde auf einer höheren Stufe der Bildung standen. In der richtigen Schätzung seines Werthes hat deshalb die alte Kirche diesen Brief an die Spitze aller paulinischen Briefe gestellt.

Erster, theoretischer Theil.

(1, 1—11, 36.)

Erster Abschnitt.

Von der Gerechtigkeit aus dem Glauben an Jesus Christus.

(1, 1—5, 21.)

§. 1. Der Eingang 1, 1—17.

Dieser Eingang enthält zuerst den apostolischen Gruß V. 1—7; dann V. 8—17 eine Einleitung in die folgende Abhandlung, die mit der Aufstellung des Thema's, über welches der Apostel im folgenden Briefe handeln will, endigt.

V. 1 ff. Wie häufig in seinen Briefen hat auch hier der Apostel in den einleitenden Gruß mehre Zwischensätze eingeschoben, in welchen die Grundgedanken des ganzen nachfolgenden Schreibens enthalten sind (vgl. Gal. 1, 1—3; Tit. 1, 1—4). Der einfache Gruß ist in V. 1 und V. 7 enthalten und lautet: *Παῦλος πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ.* Nach Art des alten Briefstils nennt der Apostel zuerst seinen Namen und öffentlichen Charakter. Das erste Prädikat: *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist eine allgemeine Bezeichnung und paßt eigentlich auf jeden Christen. Denn jeder Christ wird durch den Glauben an Christus und durch die Taufe auf seinen Namen aus der Knechtschaft des Satans in die *δουλεία* Gottes und Christi versetzt. Ohne Zweifel will aber Paulus hier mit diesem Ausdrucke sich nicht allgemein als Christen bezeichnen, sondern er will damit sein

besonderes Dienstverhältniß zu Christus ausdrücken. Im Alten Testamente bildet der entsprechende Ausdruck עֶבֶד יְהוָה vorzugsweise das Prädikat der Propheten und Könige. So will auch hier Paulus durch δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ sich als Diener Christi im eminenten Sinne bezeichnen; ein solcher Diener Christi im speziellen Sinne war aber Paulus eben als Apostel; daher bezeichnet er sich gleich genauer als κλητὸς ἀπόστολος. Das Beiwort κλητός scheint überflüßig; denn es gehörte schon zum Begriffe eines Apostels, daß derselbe unmittelbar von Christo berufen sei. Allein damals hatte sich der Begriff des Wortes ἀπόστολος noch nicht so scharf, wie nachher, fixirt, und es werden im Neuen Testamente, z. B. Apstg. 14, 14, auch die Gehülfen der eigentlichen Apostel ἀπόστολοι genannt. Daher setzt der Apostel κλητός hinzu, um auszudrücken, daß er seine Mission, ebenso wie die übrigen Apostel, unmittelbar von Christo und nicht von Menschen empfangen habe, also die apostolische Vollgewalt besitze. Noch deutlicher drückt er dies aus Gal. 1, 1. Die nothwendigen Requisite eines Apostels, die uns Apstg. 1, 22 ff. angegeben werden, waren: unmittelbare Berufung durch Christus und die Augenzeugenschaft von seiner Auferstehung. Beides fand bei Paulus statt; denn auf dem Wege nach Damaskus war ihm Christus als der Auferstandene erschienen, und hatte ihn zugleich als sein auserkorenes Werkzeug berufen (Apstg. 9, 4—15). Als berufener Apostel war er aus der Gesammtheit der Menschen durch göttlichen Rathschluß ausgesondert und besonders auserwählt für die Verkündigung des Evangeliums Gottes, daher nennt er sich weiter: „auserkoren für das Evangelium Gottes.“ Das Wort εὐαγγέλιον eigentlich „der Lohn für eine frohe Nachricht“, dann die „frohe Bothschaft“ selbst, bezeichnet hier im objektiven Sinne die ganze Fülle von Gnade und Wahrheit, die Gott in Christo der Welt mittheilte und deren Vermittelung an die Menschen den Aposteln übertragen war. Der Genit. θεοῦ ist genitiv. originis: „dessen Urheber Gott ist, das von Gott ausgeht.“ — Dieses Evangelium charakterisirt nun der Apostel V. 2—4 nach seiner Dauer und nach seinem Inhalte.

V. 2. Diese frohe Botschaft, d. h. ihr Inhalt, das Heil in Christo, obwohl jetzt erst erschienen und von den Aposteln der Welt verkündigt, ist dennoch nichts absolut Neues, sondern es ist das Eine und Uralte, das schon durch die alttestamentlichen Propheten als Organe Gottes vorherverheißen und in den h. Schriften des A. T. verzeichnet ist. Daher: „welches er zuvor verheißen hat durch seine Propheten in den heiligen Schriften." Paulus bezeichnet mit diesen Worten gleich im Eingange den universellen Charakter, die Katholicität des Christenthums rücksichtlich der Zeit und die untrennbare Einheit des A. und N. T. Novum testamentum in vetere latet, vetus in novo patet, sagt in demselben Sinne der h. Augustin.

V. 3. Das *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* lassen wir nicht mit Theodoret abhängig sein von *προεπηγγείλατο*, „welches er vorherverhieß von seinem Sohne"; sondern wir verbinden es am natürlichsten mit *εὐαγγέλιον* V. 1. Dann ist hier der Inhalt des Evangeliums bezeichnet: „welches handelt von seinem Sohne." Dieser Sohn wird dann nach seiner menschlichen und göttlichen Natur näher beschrieben. Zuerst nach seiner menschlichen: *τοῦ γενομένου .... κατὰ σάρκα*. Das Wort *σάρξ* hat in der h. Schrift an verschiedenen Stellen eine verschiedentlich modificirte Bedeutung. Hier, wo von Erzeugung die Rede ist, kann es nichts anders bezeichnen, als die ganze menschliche Natur, wie sie durch Zeugung und Geburt hervortritt. Also: „der geworden, entstanden ist aus dem Samen Davids seiner menschlichen Natur nach." Der Messias war im A. T. verheißen als Sohn Davids; daher geht der Apostel hier in seiner Apologie gegen die Juden davon aus. Auf die übernatürliche Geburt Christi auch als Menschen nimmt der Apostel hier keine Rücksicht. Es war ihm genug, Jesum hier als wahren Menschen und als Nachkommen Davids d. i. als den Messias zu bezeichnen. — Das Pronomen ei der Vulgata fehlt im Griechischen ganz.

V. 4. Dieser V. wird vielfach verschieden erklärt. Die Vulgata übersetzt, als wenn da stände *προορισθέντος*: qui praedestinatus est filius Dei. Diese LA. bietet aber keine Handschrift, sondern sie findet sich nur bei einigen griechi-

schen VV., wohingegen mehre lateinische VV., wie Tertullian, Hilarius und Rufin bloß destinatus haben. Dieses praedestinatus wird dann von einigen VV. und älteren Exegeten erklärt von der Prädestination Christi als Menschen. Christus als Mensch, sagen sie, war von Ewigkeit her zur hypostatischen Vereinigung mit dem Logos, also zum wahren natürlichen Sohn Gottes prädestinirt, wie diejenigen von uns, die zum Heile gelangen, von Ewigkeit her prädestinirt sind, Adoptivsöhne Gottes zu werden. Und in diesem Sinne nennt der h. Augustin Christum das exemplar praedestinatorum. Allein abgesehen davon, daß die ächte LA. ὁρισθέντος diese Deutung nicht zuläßt, so läßt sich auch nach dieser Erklärung dem Folgenden: in virtute secundum spiritum sanctificationis . . . kein ungezwungener Sinn abgewinnen. Wir müssen uns also nach einer andern Erklärung umsehen; und da zeigt uns das κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης den richtigen Weg. Offenbar steht dieser Ausdruck im Gegensatze zu dem vorhergehenden κατὰ σάρκα. Bezeichnet nun dieser Ausdruck die menschliche Natur in Christo, so können wir schon von vornherein vermuthen, daß das κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης auf die göttliche Natur in Christo hindeute. Und diese Erklärung des Ausdrucks von der göttlichen Natur in Christo läßt sich hinreichend aus dem hebräischen Sprachgebrauche und aus andern Stellen des N. T. rechtfertigen; πνεῦμα ἁγιωσύνης ist nämlich das Hebräische רוּחַ הַקֹּדֶשׁ. Der Hebräer braucht aber bekanntlich aus Mangel an Adjektiven den Genitiv des Substantivs, wo in den übrigen Sprachen das bloße Adjektiv steht, also πνεῦμα ἁγιωσύνης = πνεῦμα ἅγιον. Unter πνεῦμα ἅγιον dürfen wir hier aber nicht speciell die dritte Person in der Gottheit, sondern wir müssen darunter die Gottheit überhaupt verstehen, wie denn mehrmal in der h. Schrift Gott im Gegensatz zum Menschen, der σάρξ ist, schlechthin πνεῦμα genannt wird (vgl. Joh. 4, 24); κατὰ πνεῦμα ἅγιον heißt demnach: „nach heiliger Geistigkeit d. h. nach seiner göttlichen Natur." Man vgl. 1. Tim. 3, 16; Hebr. 9, 14, wo die göttliche Natur in Christo ebenfalls als πνεῦμα und πνεῦμα αἰώνιον bezeichnet wird. Jetzt ergibt sich die Deutung der übrigen Ausdrücke dieses Vs.

leicht. Das Wort ὁρίζειν können wir zunächst nicht in der ersten Bedeutung „bestimmen" fassen, sondern wir müssen es mit Chrysostomus in der abgeleiteten Bedeutung „erweisen" d. i. bestimmen für die Erkenntniß und Anerkenntniß, also ὁρισθέντος = δειχθέντος, nehmen. ἐν δυνάμει ist dann hier, wie oft das Hebräische בְּכֹחַ (vgl. Psalm 29, 4), adverbiell zu nehmen und dient zur nähern Bestimmung des ὁρισθέντος, also „kräftiglich, auf kräftige Weise." Vgl. Kol. 1, 29; 2. Theß. 1, 11, wo der Ausdruck ebenfalls diese adverbiale Bedeutung hat. Wir haben demnach: „der erwiesen ist in kräftiger Weise als Sohn Gottes nach seiner göttlichen Natur." In dem folgenden ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν ist ἐκ wie häufig in der Bedeutung „durch" zu fassen. ἀνάστασις νεκρῶν steht für ἀναστ. ἐκ νεκρῶν; es ist aber damit nicht die Todtenauferstehung gemeint, die Jesus bewirkt, sondern die er selbst erfahren hat. Die Auferstehung Christi von den Todten war und ist der kräftigste Beweis von seiner höhern Natur: „Ist Christus nicht auferstanden, so folgt, daß unsere Predigt vergeblich ist, vergeblich auch euer Glaube", sagt der Apostel 1. Kor. 15, 14. Die Genitive Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν sind Apposition zu περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (V. 3). Der Apostel bezeichnet durch diese drei Benennungen Christum nach allen Beziehungen. Jesus hieß er nach seiner menschlichen Natur, Christus als der Messias, κύριος nach seiner gott-menschlichen Natur in Beziehung zu uns. Also der Inhalt des Evangeliums, welches der Apostel verkündigen soll, ist Christus nach seiner menschlichen und göttlichen Natur.

V. 5. Der Plural ἐλάβομεν bezieht sich bloß auf Paulus und nicht auf die Apostel überhaupt; denn Paulus hat es hier im Eingangsgruße allein mit sich zu thun. χάριν καὶ ἀποστολὴν nehmen wir am besten als Hendiadys statt χάριν τῆς ἀποστολῆς. So Estius: a quo collatum mihi est gratuitum hoc beneficium, quod est apostolatus, id est munus et dignitas apostolica. Paulus nennt hier das Apostolat eine Gnade, weil es ihm ohne irgend ein Verdienst von seiner Seite aus bloßer Gnade Gottes zugekommen ist. Er hat aber das Apostolat empfangen „zum Ge-

horsam des Glaubens unter allen Heiden." Der Genitiv *πίστεως* ist nicht genitiv. subiectiv.: „der Gehorsam, den der Glaube bewirkt", sondern genitiv. obiectiv.: „der Gehorsam, der dem Glauben sich unterwirft, der Gehorsam gegen den Glauben." Ferner ist hier *πίστις* nicht im subjektiven Sinne als theologische Tugend, sondern objektiv als das Glaubensobjekt, als das zu Glaubende, zu fassen. Also: „Um Unterwerfung unter den Glauben zu wirken unter allen Völkern." Der Apostel sagt dies, um das nachfolgende Schreiben an die ihm sonst unbekannte Gemeinde zu rechtfertigen. Das ganze Heidenthum ist ihm als Wirkungskreis übergeben; er soll, so viel ihm möglich, alle Heiden zum Glauben führen. Man bemerke, daß hier von einem Gehorsam gegen, von einer Unterwerfung unter das Glaubensobjekt die Rede ist; daraus folgt, daß der Glaube als theologischer Tugendakt gefaßt nicht bloß ein Akt des Verstandes, sondern auch ein Akt des Willens ist (vgl. 2. Kor. 10, 5). — Der Zusatz: *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* gehört zum ganzen Satze und bezeichnet den letzten Zweck seines Apostolats: „für, zu Gunsten seines (Christi) Namens, um seines Namens willen." Also: das Apostolat ist dem Apostel verliehen, damit er die Heiden zum Glauben führe und dadurch Christus anerkannt und verherrlicht werde.

V. 6. Mit *ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς* lenkt der Apostel ein auf die zu begrüßenden Leser, die innerhalb des Gebietes seiner apostolischen Wirksamkeit liegen. Das Komma, was Einige nach *ὑμεῖς* haben, ist zu tilgen, und *ἐστὲ... κλητοὶ* zu verbinden: „unter welchen (Heiden) auch ihr Berufene Jesu Christi seid." *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ* kann sowohl „Berufene von Christus" als auch: „die durch Berufung ihm Angehörigen" bezeichnen. Letztere Bedeutung ist vorzuziehen, da die eigentliche Berufung von Gott dem Vater ausgeht.

V. 7. Dieser V. schließt sich enge an V. 1 an und bezeichnet zunächst die ersten Empfänger des Briefes: „Allen in Rom befindlichen Geliebten Gottes, berufenen Heiligen." „Geliebte Gottes" nennt der Apostel die Christen, weil sie durch ihre Berufung und durch die vielen ih-

nen zu Theil gewordenen Gnaden die Liebe Gottes in so ausgezeichnetem Grade erfahren haben. *ἅγιος* heißt, wie das Hebräische קָדוֹשׁ, zunächst: „ausgeschieden von dem Gemeinen, bloß Natürlichen und Irdischen", dann: „Gott geweiht." Wie nun das Volk Israel im A. T. קָדוֹשׁ genannt wird, weil es aus allen Völkern ausgeschieden und in besonderer Weise Gott geweiht war, so nannten sich auch die ersten Christen *ἅγιοι*, weil sie durch ihre Berufung zum Christenthum, zur Kirche, ausgeschieden waren aus der ganzen Masse der ungläubigen Juden und Heiden, um gleichsam ein fehlerloses Opfer vor Gott zu sein. Vgl. Ephes. 1, 4, wo der Apostel sagt, die Christen seien ausgewählt von Gott, um zu sein *ἅγιοι καὶ ἄμωμοι* vor seinem Angesichte. Er erläutert also den Begriff *ἅγιοι* durch *ἄμωμοι*, „fehlerlos", welches letztere besonders von Opferthieren gesagt wird. — Nach diesen Dativen sollte nach dem üblichen Briefstyle der Griechen der Infinitiv *χαίρειν* folgen. Paulus läßt dies aber weg und fügt in direkter Rede einen christlichen Segenswunsch hinzu: „Gnade euch und Friede!" In den beiden Worten *χάρις* und *εἰρήνη* faßt der Apostel den ganzen innern Gehalt des Christenthums zusammen. Die *χάρις* verhält sich zur *εἰρήνη*, wie der Keim zur Blüthe. Die göttliche Gnade ist die Grundbedingung des christlichen Lebens, dessen höchste Blüthe und Frucht dann der innere Friede ist, jener Friede, den die Welt nicht geben und nicht nehmen kann. Der Gnadespendende, *χαρισάμενος*, ist vorzugsweise Gott der Vater, der Friedebringende, *εἰρηνοποιός*, aber der Sohn im h. Geiste, daher: „Von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesu Christo." Der Genitiv *κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist nicht abhängig von *πατρός*, so daß er mit *ἡμῶν* parallel stände, und wir übersetzen müßten: „von Gott unserm und des Herrn Jesu Christi Vater", sondern von *ἀπό*; er ist also dem *θεοῦ πατρὸς* koordinirt. Mit Recht bemerken daher einige griechische VV., daß in dieser Nebeneinanderstellung Gottes des Vaters und Christi die Gottheit Christi und seine gleiche Wesenheit mit dem Vater angedeutet liege.

V. 8—17. Einleitung und Thema des Briefes. Ehe der Apostel an die eigentliche Abhandlung geht, drückt er zuvor seinen Dank gegen Gott aus für den lebendigen Glauben seiner Leser; denn der Glaube ist dem h. Paulus eine Gnade Gottes und nicht das Produkt eigener Verstandesthätigkeit. Dann theilt er ihnen mit, wie er schon so lange den sehnlichsten Wunsch gehegt habe, zu ihnen zu kommen, um durch seine mündliche Predigt zu ihrem Wachsthume auch etwas beitragen zu können, und von ihnen hinwieder getröstet und gestärkt zu werden. Es ist eine Art captatio benevolentiae, wodurch der Apostel sich von vornherein die Gunst und Aufmerksamkeit seiner Leser gewinnt. — „Zuvörderst nun danke ich meinem Gott durch Jesum Christum um euer Aller willen, daß von eurem Glauben verkündigt wird in der ganzen Welt." Dem *πρῶτον μέν* müßte eigentlich *ἔπειτα δέ* folgen, aber im Flusse der Rede läßt der Apostel dies aus. — Paulus nennt hier Gott vorzugsweise seinen Gott (*μου*), weil er so viele Gnaden von ihm empfangen, seine specielle Fürsorge so oft erfahren und deßhalb sich ihm ganz hingegeben hat. *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*: Christus ist als Gottmensch und Erlöser der Mittler zwischen Gott und den Menschen; durch ihn, unsern Hohenpriester, allein haben wir Zutritt zum Vater. Daher befiehlt Christus in seinem Namen zu beten; daher bringt auch der Apostel hier durch ihn seinen Dank Gott dar, und daher schließt unsere Kirche alle ihre Gebete mit Per Dominum nostrum Iesum Christum. Statt *περί* lesen einige Codd. und VV. *ὑπέρ*. Der Sinn bleibt derselbe: „um — willen." Motiv seines Dankes ist, weil der Glaube der römischen Gemeinde verkündet d. i. gepriesen wird in der ganzen Welt, ihr starker Glaube überall bekannt ist und gerühmt wird. Wir sehen aus diesen Worten des Apostels, wie blühend damals schon, als er diesen Brief schrieb, die christliche Gemeinde in Rom war.

V. 9 f. Wie aufrichtig sein Dank sei, beweiset (daher das begründende *γάρ*) der Apostel dadurch, daß er durch Berufung auf das Zeugniß Gottes betheuert, wie er allezeit in seinen Gebeten der römischen Christen gedenke: „denn mein Zeuge ist Gott" d. i. ich rede wahr im Angesichte

Gottes, „dem ich diene.“ Dieses ᾧ λατρεύω fügt nach dem h. Chrysostomus der Apostel hinzu, um seinen Worten: „ich gedenke euer“ eine Bestätigung mehr zu verleihen, indem er den, der ihm einen so heiligen Dienst anvertraut, nicht zum Zeugen einer Lüge aufrufen werde. Der Gottesdienst des Apostels besteht aber in der treuen Ausübung seines apostolischen Berufes; er dient Gott „in dem Evangelium seines Sohnes“, d. h. in der Verkündigung desselben. Dieser Dienst ist aber nicht ein bloß äußerlicher, knechtischer, sondern ein innerer; sein ganzer innerer Mensch, sein Denken und Wollen gibt sich diesem Dienste hin, daher: „in meinem Geiste.“ Die folgende Partikel ὡς steht hier wie häufig in der Bedeutung von ὅτι: „daß ich unablässig euer gedenke“, nämlich im Gebete. — Der Beweis nun, daß er stets ihrer gedenke, liegt in dem sehnlichen Wunsche, den er fortwährend hegt, zu ihnen nach Rom zu kommen. Daher fährt er V. 10 fort: „indem ich immerdar in meinen Gebeten flehe, ob ich etwa endlich einmal das Glück haben werde nach dem Willen Gottes, zu euch zu kommen.“ In den Worten: εἴπως ἤδη ποτὲ εὐοδωθήσομαι... drückt der Apostel so recht seine Ergebung in Gottes Willen aus; obgleich er so sehr sich sehnt, nach Rom zu kommen, bittet er doch nicht direkt darum, sondern drückt durch εἴπως eben nur seinen Wunsch, sein Bestreben aus, und stellt es dann dem göttlichen Willen ganz anheim (ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ), ob er ihm diesen Wunsch gewähren wolle. εὐοδοῦν τινα, eigentlich: „eine glückliche Reise gewähren“; Passiv: „eine glückliche Reise haben“; dann übertragen: „glücklich sein.“ Vgl. das Hebräische הִצְלִיחַ. Ueber diesen Entschluß des Apostels, nach Rom zu reisen, vgl. Apstg. 19, 21 und allg. Einl. S. 36.

V. 11. Hier gibt Paulus den Grund seines Verlangens, nach Rom zu kommen, an: „denn ich wünsche euch zu sehen, damit ich euch irgend eine geistliche Gabe mittheile, um euch zu befestigen.“ Unter χάρισμα πνευματικόν versteht der Apostel, wie aus dem εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς und aus dem folgenden V. her=

vorgeht, jede Belehrung, Ermahnung, Ermunterung, kurz Alles, was zur Befestigung im Glauben dient.

V. 12. Wie schon die Formel: τοῦτο δέ ἐστι andeutet, will der Apostel den im vorigen V. ausgesprochenen Gedanken erklären und mildern. Im vorigen V. hat Paulus gesagt, er sehne sich nach Rom zu kommen, um die dortigen Gläubigen in ihrem Glauben zu stärken und zu befestigen. Das hätte als eine kleine Anmaßung erscheinen können. Daher steigt er hier demüthig von der Höhe eines Apostels herab und stellt sich, als auch der Ermahnung und Stärkung bedürftig, mit den andern Christen in Wechselwirkung. Und das ist keine bloße feine Redewendung, sondern tiefe, aus dem Wesen der Kirche, wie Paulus sie im ersten Briefe an die Korinther schildert, hervorgehende Wahrheit. Die Kirche ist ein lebendiger Organismus, ein Leib, in welchem das eine Glied das andere trägt, alle in der innigsten, genauesten Wechselwirkung stehen, das vornehmste Glied des geringsten nicht entbehren kann. Der Bischof stärkt und kräftigt durch seinen Zuspruch, seine Belehrung und Ermahnung das Glaubensleben der Gemeinden, und hinwiederum wird das Glaubensleben des Bischofs neu entflammt und gehoben durch den lebendigen Glauben seiner Gläubigen. So entzündet sich Flamme an Flamme und nichts ist dem Wesen der christlichen Kirche so zuwider, als egoistischer Separatismus. Bei dem Infinitiv συμπαρακληθῆναι, der von εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς abhängig ist, ist ἐμέ als sich von selbst verstehend ausgelassen. παράκλησις heißt überhaupt „Zusprache", die dann, je nach verschiedenen Umständen, Ermahnung oder Tröstung oder Stärkung sein kann. Ebenso das Verbum. Hier paßt am besten die Bedeutung „stärken", nämlich im Glauben. Also: „d. h. um mitgestärkt zu werden unter euch durch den gemeinschaftlichen Glauben, euren und meinen." Die Genitive ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ dienen nur zur nähern Bestimmung des ἐν ἀλλήλοις = ἀλλήλων.

V. 13. Οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ist eine beim Paulus häufig vorkommende Ankündigungsformel. Vgl. Röm. 11, 25. 1. Kor. 12, 1 u. s. w. Sie entspricht unserm deutschen „Ihr sollet aber wissen." ἵνα τινὰ καρπόν κ. τ. λ. ist abhängig

von ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς; das καὶ ἐκωλύθην... δεῦρο ist also als Parenthese zu betrachten: „Ihr sollt aber wissen, Brüder, daß ich mir oft vorgenommen habe, zu euch zu kommen (nur wurde ich bis jetzt daran verhindert), damit ich auch unter euch einige Frucht habe, wie auch unter den andern Völkern." Was ihn bis jetzt noch abgehalten, sagt Paulus selbst unten 15, 18—24. Unter καρπός versteht hier der Apostel eine Frucht apostolischer Bemühung, eine Frucht, einen Gewinn für sich selbst. Dem Ausdrucke liegt das Bild eines Pflanzers oder Säemannes zum Grunde. Paulus ist der Pflanzer oder Säemann (vgl. 1. Kor. 3, 6), die Heidenwelt der Acker oder Weinberg; die einzelnen Gläubigen aber sind die Frucht, die der Apostel allerdings zuletzt nicht für sich, sondern für Christum sammelt, die aber doch auch ihm zu Gute kommt wegen des ewigen Lohnes, der ihm dafür zu Theil wird.

V. 14. Dieser Wunsch des Apostels, auch in Rom das Evangelium zu verkündigen, gründet sich auf eine allgemeine Verpflichtung. Er ist von Gott berufen als Apostel der Heiden; diese Berufung legt ihm die moralische Nöthigung auf, so viel an ihm liegt, der ganzen Heidenwelt das Evangelium zu predigen. Anstatt nun aber allgemein zu sagen: „Ich bin der ganzen Heidenwelt verpflichtet", spricht der Apostel concret und theilt das Heidenthum in zwei Gegensätze nach Verschiedenheit der Nationalität und Bildung: „Hellenen sowohl als Barbaren, Weisen sowohl als Nichtweisen bin ich verpflichtet." Die Hellenen nannten bekanntlich alle Nichtgriechen Barbaren; daher ist der Sinn: Ich bin Allen ohne Ausnahme verpflichtet, weder nationaler noch Bildungs-Unterschied schließt von meiner Verkündigung des Evangeliums aus. Hieraus folgt dann von selbst, daß er verpflichtet sei, wo möglich auch den Römern das Evangelium zu predigen. — Daher die Schlußfolgerung:

V. 15. „Folglich, was an mir liegt, bin ich geneigt, auch bei euch in Rom das Evangelium zu verkündigen." τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον läßt eine verschiedene grammatische Erklärung zu: entweder schließt man

τὸ κατ᾽ ἐμέ in Kommata ein und nimmt πρόθυμον als Subjekt, wozu ἐστί zu suppliren: „folglich, was mich betrifft, ist Geneigtheit da"; oder man zieht den Artikel τό zu πρόθυμον und nimmt κατ᾽ ἐμέ für Umschreibung des Genitivs = τὸ πρόθυμόν μου scil. ἐστί: „und so ist meine Geneigtheit da"; oder endlich man macht τὸ κατ᾽ ἐμέ zum Subjekt und πρόθυμον zum Prädikat: „und so bin ich, so viel an mir ist, bereit." Der Sinn bleibt immer derselbe; grammatisch möchte aber wohl die erste Erklärung vorzuziehen sein. Uebrigens steht, wie Estius richtig bemerkt, τὸ κατ᾽ ἐμέ in Antithese zu dem ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ V. 10: ego quidem vehementer volo; modo ea sit etiam Dei voluntas.

V. 16. Der Apostel hatte in seiner bisherigen apostolischen Wirksamkeit die Stimmung der Weltmenschen gegen das Evangelium kennen zu lernen genugsam Gelegenheit gehabt. Er wußte, wie er 1. Kor. 1, 22 sagt, daß die Juden Zeichen forderten, die Hellenen aber Weisheit suchten, seine Predigt aber, die nur Christum den Gekreuzigten verkündete, jenen ein Anstoß, diesen eine Thorheit war. Er, der in Athen als σπερμολόγος (Apstg. 17, 18) gegolten, mußte sich auch bei seiner Predigt in Rom auf Spott und Hohn gefaßt machen. Daher findet er sich veranlaßt, hier im Voraus seinen Muth in dieser Hinsicht, und die hohe Idee, die er von dem Werthe des Evangeliums hat, auszusprechen, was ihn zugleich auf sein eigentliches Thema leitet. Nicht Spott und Hohn, die seiner vielleicht auch in Rom warten, können seine Sehnsucht, dorthin zu kommen, um auch dort das Evangelium zu verkünden, austilgen; „denn", sagt er, „ich schäme mich des Evangeliums nicht." Und er fügt als Grund hinzu: „denn eine Gotteskraft ist es, zum Heile jedem, der glaubt, dem Juden zuerst und auch dem Hellenen." θεοῦ ist Genitivus originis; δύναμις θεοῦ bezeichnet also eine Gott angehörige Kraft, eine Kraft, in welcher Gott selbst wirkt, eine schöpferische Kraft. Der Apostel gibt in diesen Worten die tiefste Definition, die sich von dem Evangelium geben läßt: das Evangelium als die frohe Botschaft von Christo und seinem Erlösungswerke ist nämlich keine bloße Lehre, kein

todtes Wort, sondern es ist Gnade und Wahrheit, es ist ein lebendiges, schöpferisches Wort, welches die innere Kraft hat, den Menschen umzuschaffen und ihn durch eine Umgeburt zum wahren Heile zu führen. Unter *σωτηρία* versteht der h. Paulus das ganze durch Christus uns bereitete Heil, welches hienieden in der Rechtfertigung und Heiligung beginnt, und im andern Leben in der ewigen Seligkeit sich vollendet. Also die drei christlichen Begriffe von Rechtfertigung, Heiligung und Beseligung liegen in dem einen Begriffe von *σωτηρία* eingeschlossen. Aber nur für denjenigen ist das Evangelium eine Gotteskraft, der es glaubend in sich aufnimmt; daher *παντὶ τῷ πιστεύοντι*. Dieses *παντί* zerlegt dann der Apostel in seine Theile durch: *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι*. Die ganze Menschheit zerfällt dem Apostel in zwei Theile: Judenthum und Heidenthum. Jeder Nichtjude hieß vom jüdischen Standpunkte aus ein *Ἕλλην*. *Ἕλληνες* aber waren, nach dem Sprachgebrauch der h. Schrift, als pars pro toto die Heiden überhaupt. *πρῶτον* bezeichnet hier nicht so sehr eine Zeitordnung, „zuerst", als vielmehr eine Bevorzugung = potissimum. Das Evangelium ist zwar für Alle, Alle sollen es glaubend in sich aufnehmen und dadurch Heil erlangen; allein die Juden als das Volk der Offenbarung, als das Volk, aus welchem Christus als das Heil der Welt entsprang, hatten das erste und vorzüglichste Anrecht darauf. Deßhalb wandten sich auch überall die Apostel mit der Predigt des Evangeliums zunächst an die Juden. — Ueber die hohe Stellung der Juden im Reiche Gottes werden wir unten (2, 9. 9, 5. 11, 24) vom Apostel weiter belehrt.

V. 17. In diesem V. gibt der Apostel näher die heilbringende Kraft des Evangeliums und damit zugleich das Thema des ganzen Briefes an. Das *γὰρ* ist hier explicativ, „nämlich". Zum Verständniß dieses Vs. und mehr oder weniger auch des ganzen Briefes ist es nöthig, daß wir hier die beiden Wörter *δικαιοσύνη* und *πίστις* in etwa genauer betrachten. — Was zunächst den Ausdruck *δικαιοσύνη* angeht, so müssen wir, um den Begriff, welchen der Apostel mit diesem Worte verband, zu erfassen, von dem hebräischen Sprachgebrauche ausgehen. Das Subst. *δικαιοσύνη* mit seinem Stammworte

δίκαιος entspricht dem hebräischen צְדָקָה und צַדִּיק. „Gerecht", צַדִּיק, war aber dem Hebräer derjenige, dessen Thun und Lassen vollkommen mit dem göttlichen Gesetze übereinstimmt, der durch genaue Gesetzeserfüllung von Schuld sich frei gehalten und das göttliche Wohlgefallen sich erworben hat. Der bleibende Zustand eines solchen Menschen hieß צְדָקָה δικαιοσύνη. Nach der Vorstellung der Juden ging also die Gerechtigkeit der Menschen hervor aus Gesetzeserfüllung und daher nennt Paulus diese jüdische Gerechtigkeit oft eine *δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου*. Sie ist aber auch des Menschen selbst erworbenes Eigenthum; indem nämlich der Mensch sein Thun und Lassen dem Gesetze gemäß einzurichten sucht, erwirbt er sich durch eigene Anstrengung die Gerechtigkeit als eine eigene; daher nennt der Apostel sie auch häufig eine *ἰδία δικαιοσύνη*. Dieser jüdischen *δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου* stellt nun der Apostel Phil. 3, 9 die *δικαιοσύνη ἐκ τοῦ θεοῦ*, und der jüdischen *ἰδία δικαιοσύνη* unten 10, 3 die *δικαιοσύνη θεοῦ* entgegen. Aus dieser Entgegenstellung folgt allein schon, daß der Ausdruck *δικαιοσύνη θεοῦ* nicht eine Eigenschaft Gottes, nicht die iustitia, qua Deus ipse iustus est, sondern eine Eigenschaft, die der Mensch von Gott erhält, also die iustitia, qua Deus hominem iustum facit, bezeichne; mit andern Worten: daß der Genitiv *θεοῦ* hier nicht der Genit. subiect., sondern wieder, wie im vorigen V. bei *δύναμις θεοῦ*, der Genit. originis sei, also der Ausdruck *δικαιοσύνη θεοῦ* gleichbedeutend sei mit dem andern *δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ*, „Gerechtigkeit von Gott." — Nach der Lehre des Apostels nun sind alle Menschen ohne Ausnahme Sünder, *ἄδικοι*. Alle, Juden sowohl als Heiden, befinden sich im Zustande der *ἀδικία* und deshalb auch im Zustande des Mißfallens und des Zornes Gottes. Aus diesem Zustande kann der Mensch selbst sich nicht retten; auch durch's Gesetz die wahre *δικαιοσύνη* zu erwerben, ist ihm unmöglich. Denn der Mensch kann aus eigener Kraft das Gesetz nicht erfüllen; vielmehr ist das Gesetz für ihn gemäß seines natürlichen Hanges zum Verbotenen ein Stachel zur Sünde. Dieses unglückseligen Zustandes, in welchem der Mensch fortwährend im Zwiespalte mit Gott und mit sich selbst lebte, hat sich nun Gott erbarmt und uns aus freier

Gnade in Christo die wahre *δικαιοσύνη* geschenkt. Christus hat nämlich 1) durch seinen Erlösungstod stellvertretend die Schuld der Menschheit getilgt, die Handschrift, die wider uns zeugte, ausgelöscht; und er hat 2) den h. Geist, der beim Sündenfalle von der Menschheit im Ganzen gewichen war, uns wieder erworben. Und dieser h. Geist, indem er die Liebe in unsere Herzen ausgießt und dadurch den Willen reinigt und kräftigt, befähigt uns den Willen Gottes wirklich in uns auszuleben d. i. wirklich innerlich gerecht und heilig zu werden. Die paulinische *δικαιοσύνη θεοῦ* faßt nun diese beiden Momente: die Tilgung der Sündenschuld oder die eigentliche Rechtfertigung im engern Sinne und die Heiligung in sich, wie denn überhaupt beide Momente nur in Gedanken auseinander gehalten werden können, in der Wirklichkeit sind sie immer bei einander. Denn ist der Mensch wirklich von der Sündenschuld innerlich befreit, dann strömt auch mit einer gewissen höhern Naturnothwendigkeit die heiligmachende Gnade oder was dasselbe ist, der h. Geist, in sein Herz ein, ebenso wie die Luft in jeden leeren Raum eindringt. — Diese von Christo objektiv der ganzen Menschheit erworbene *δικαιοσύνη* wird jedem einzelnen Menschen subjektiv oder mit andern Worten: die Gerechtigkeit von Gott wird zur Rechtfertigung des Menschen vor Gott durch die *πίστις*. Es fragt sich also zweitens: Was versteht der h. Paulus unter *πίστις*? Das Wort *πίστις* (von *πείθω*, Perf. Paſſ. *πέπεισμαι* „ich bin überzeugt") bezeichnet nach seiner Grundbedeutung den Akt des Ueberzeugtwerdens und auch den Zustand des Ueberzeugtseins oder das Fürwahrhalten dessen, was uns als glaubhaft mitgetheilt wird. In dieser Grundbedeutung, auf welche alle übrigen Bedeutungen des Worts zuletzt wieder zurückkommen, nimmt der h. Paulus die *πίστις*, wenn er unten 10, 17 von einem Glauben spricht, der aus dem Anhören der Predigt entspringt: *πίστις ἐξ ἀκοῆς*, oder wenn Hebr. 11, 1 die *πίστις* definirt wird als eine Ueberführung von Dingen, die man nicht sieht: *ἔλεγχος πραγμάτων οὐ βλεπομένων*. Der Glaube in diesem Sinne ist vorzugsweise ein Akt des Intellekts und bildet den Anfang des Heils. In dieser Bedeutung faßt auch die Kirche das Wort „Glaube",

wenn sie ihn radix et fundamentum iustificationis nennt. Der h. Paulus braucht aber das Wort πίστις auch oft so, daß es ihm nicht bloß ein Fürwahrhalten des Offenbarungsobjektes, sondern zugleich auch eine vertrauensvolle Hingabe an dasselbe, eine sehnsuchtsvolle liebende Aufnahme desselben in unser Herz bezeichnet, wo also die πίστις die ἐλπίς und ἀγαπή in sich einschließt. Eine solche πίστις ist dann nicht mehr vorzugsweise ein Akt des Intellekts, sondern ebenso sehr auch ein Akt des Willens; sie ist nicht mehr bloße radix und fundamentum iustificationis, sondern sie trägt die Rechtfertigung schon im Keime in sich. In diesem Sinne nimmt der Apostel das Wort πίστις, wenn er (3, 28) schlechthin sagt, „der Glaube rechtfertige" oder wenn er Hebr. 11, 1 den Glauben definirt als die ὑπόστασις ἐλπιζομένων, als die „Substanz der zu hoffenden Dinge." Nach dieser Definition schließt der Glaube nicht bloß die Hoffnung in sich, sondern umfaßt zugleich das zu hoffende seiner Substanz, seinem Keime nach. Wer also in diesem Sinne an Christum glaubt, an ihn glaubt mit Vertrauen auf ihn und Sehnsucht nach ihm, der nimmt ihn mit seiner Gnade und Wahrheit wirklich und wahrhaft im eigentlichsten Sinne in sich auf, in dem wohnt und wirkt Christus und sein h. Geist, der hat also die δικαιοσύνη θεοῦ, ist wahrhaft innerlich gerecht vor Gott.

Wenden wir uns nach diesen Vorbemerkungen zur Erklärung unserer Stelle. Von dieser δικαιοσύνη θεοῦ sagt der Apostel, sie werde im Evangelium offenbart: ἀποκαλύπτεται; denn daß Gott in dieser Weise durch den Glauben den Menschen rechtfertigen wollte, war ein göttliches Urgeheimniß, welches im A. T. zwar dunkel angedeutet ist, aber erst durch Christus in die geschichtliche Erscheinung trat und dann von den Aposteln offen vor aller Welt verkündet wurde. Der folgende Ausdruck ἐκ πίστεως εἰς πίστιν wird verschieden erklärt, nachdem man ihn mit dem zunächst stehenden ἀποκαλύπτεται oder mit dem entferntern δικαιοσύνη verbindet. Für die erstere Verbindung sind mehre KVV., und sie erklären das ἐκ πίστεως von dem Glauben der Apostel und überhaupt derjenigen, die das Evangelium verkünden, und das εἰς πίστιν von dem Glauben der Zuhörer, so

daß der Sinn wäre: die δικαιοσύνη offenbart sich, tritt hervor aus dem Glauben der Lehrer in den Glauben der Zuhörer. So Sedulius: ex fide praedicantium in fidem credentium. Andere denken an ein stufenweises Fortschreiten des Glaubensobjekts aus dem Dunkel des A. T. in die Klarheit des N. T., so daß der Sinn wäre: die δικαιοσύνη wird offenbart aus dem Glauben der Propheten in den Glauben der Apostel. So Tertullian: ex fide legis in fidem evangelii. Allein diese Erklärungen sind zu gesucht und gegen den Sinn des Apostels, der überall in unserm Briefe von einer δικαιοσύνη, die aus dem Glauben hervorgeht, spricht. Wir müssen also ἐκ πίστεως εἰς πίστιν mit δικαιοσύνη verbinden. Aber auch in dieser Verbindung sind mehre Erklärungen möglich. Man kann nämlich zuerst in den eng verbundenen Worten ἐκ πίστεως εἰς πίστιν einen Fortschritt vom unvollkommnern zum vollkommnern Glauben angedeutet finden: „Vom Glauben zum Glauben." Dann ist der Sinn: Im Evangelium wird eine δικαιοσύνη geoffenbart, die aus dem Glauben entspringt und zu immer vollkommnerm Glauben führt. Hiernach wäre diese Redeweise analog der im Psalm 83, 8: „Sie gehen hin von Kraft zu Kraft", LXX: πορεύσονται ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν — und der 2. Kor. 3, 18: μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν. So Theophylaktus u. A., denen auch Estius folgt. Allein auch diese Erklärung paßt nicht recht zu dem ganzen Gedankengange. Denn Paulus will hier offenbar nicht von dem Fortschritte der Rechtfertigung sprechen, wie sie von Stufe zu Stufe sich fortentwickelt, sondern er will nur sagen, daß im Evangelium ein ganz neuer Weg zu dem Einen Ziele aller Menschen, der δικαιοσύνη θεοῦ, geoffenbart sei, nämlich der Weg des Glaubens. Daher scheint die einfachste und natürlichste Erklärung die, daß man die πίστις, welche das erste Mal den Quell der δικαιοσύνη bezeichnet, das zweite Mal als das Organ oder als die Empfängerin derselben betrachte; oder mit andern Worten deutlicher, daß man das Abstraktum εἰς πίστιν im Sinne des Concretums εἰς πιστεύοντα fasse. So schon Oekumenius: ἀπο πίστεως ἄρχεται (scil. δικαιοσύνη) καὶ εἰς πιστεύοντα λήγει.

Dann ist der Sinn: die jetzt im Evangelio geoffenbarte Gerechtigkeit stamme aus dem Glauben, und werde von Gott an den Glauben d. h. an jeden, der glaubt, mitgetheilt und verliehen. Diese Erklärung wird bestätigt durch die Stelle unten 3, 21. 22, wo es heißt: Jetzt aber ist offenbar geworden eine *δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας*. Dort steht *εἰς π. τ. πιστεύοντας* ganz parallel mit dem *εἰς πίστιν*, was wir hier haben. Wir müssen also übersetzen: „Eine Gottesgerechtigkeit nämlich wird in demselben offenbart aus dem Glauben an den Glauben." — Obwohl nun diese aus dem Glauben stammende *δικαιοσύνη* erst im Evangelium d. i. im N. B. offenbart wurde, so widerspricht sie doch nicht dem A. T., vielmehr finden wir dort schon dunkle Andeutungen von einer *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*. Dies zeigt der Apostel seinen judenchristlichen Lesern durch ein Citat aus Hab. 2, 4. Der Zusammenhang bei Habakuk ist folgender: Der Prophet, betrübt durch den scheinbaren Sieg der Gottlosen über die Gerechten und harrend auf die Rache Gottes, steigt auf die Warte und sieht der Offenbarung Jehovas entgegen. Dort wird ihm nun ein Gesicht gezeigt und ihm befohlen, dasselbe aufzuschreiben, da es erst künftig sich erfüllen werde: „denn das Gesicht liegt noch in der Ferne; doch endlich wird es kommen und es täuschet nicht. Wenn es verweilet, so harre sein; denn es kommt gewiß und zögert nicht." Das aber, was nicht zögert, ist das Gericht Gottes, sowohl das specielle, welches der Prophet für die nächste Zukunft voraussieht, der Untergang der Chaldäer, als auch das allgemeine, dessen Vorbild jenes über die Chaldäer ist, und welches in der Ueberwindung der Sünde durch die erste Ankunft Christi beginnt, durch die völlige Ausscheidung alles Bösen in der zweiten Ankunft des Herrn sich vollendet. Wer an die Gewißheit dieses Gerichts nicht glaubt, der geht zu Grunde: „Siehe, wer ungläubig ist, dessen Seele hat nicht Gerechtigkeit an sich, der Gerechte aber wird in seinem Glauben leben." וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה. Statt „in seinem Glauben" hat die LXX: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται*, „der Gerechte wird aus dem Glauben an mich leben."

Wir mögen aber die Worte nach dem Originaltexte oder nach der Uebersetzung der LXX nehmen, in jedem Falle ist hier die Rede von einer Gerechtigkeit und einer Rettung, die aus dem Glauben entspringe. Und dieser Glaube, von welchem der Prophet spricht, ist seinem Wesen nach identisch mit dem Glauben, den der Apostel hier im Auge hat. Denn theils sind beide eine Zuversicht auf die göttliche Verheißung, also subjektiv eins; theils beziehen sie sich auf dasselbe Objekt, da der kommende Richter, an den der Gerechte bei Habakuk glaubt, eben Christus selbst ist. Mit Recht konnte daher Paulus diese Schriftstelle für seinen Satz anziehen und es ist nicht, wie man wohl geglaubt hat, eine willkührliche Accommodation alttestamentlicher Worte an seine Gedanken. Da es aber dem Apostel hier nur auf den Grundgedanken der Stelle ankam, so citirt er, um diesen noch schärfer auszudrücken, frei nach der LXX; er läßt das Pronomen *μου* weg und verbindet *ἐκ πίστεως* nicht, wie es der Contert zunächst fordert, mit *ζήσεται*, sondern mit *δίκαιος*: „der aus dem Glauben Gerechte wird leben" d. i. das wahre Leben haben. Daß der Apostel hier und Gal. 3, 12 *ἐκ πίστεως* mit *δίκαιος* verbinde, erhellt aus dem ganzen Gedankengange; er will ja eben darthun, daß bereits im A. T. von einer Gerechtigkeit die Rede sei, welche aus dem Glauben stamme. Anders Hebr. 10, 38.

§. 2. Sündhaftigkeit und Strafbarkeit der Heiden.

1, 18—32.

Hier beginnt der Apostel die Erörterung seines Hauptthemas von der christlichen Rechtfertigung vermittelst des Glaubens damit, daß er zunächst die Schuld und Strafbarkeit der gesammten Menschheit vor Gott nachweiset. Er legt so das Fundament, worauf er seine ganze folgende Lehre stützt; ehe er den neuen Heilsweg, der uns in Christo vermittelst des Glaubens eröffnet ist, erklärt, zeigt er zuvörderst die Heilsbedürftigkeit aller Menschen ohne Ausnahme. Da nun aber die vorchristliche Menschheit in zwei große Hälften zerfiel, Heidenthum und Judenthum, so wendet er seine Betrachtung zuerst dem Heidenthum zu; und was der h. Pau=

lus hier über den Ursprung und den Verlauf des Heidenthums sagt, ist gewiß das Tiefste, was je darüber gesagt ist.

V. 18. Was die Verbindung dieses Vs. mit dem Vorhergehenden betrifft, so zeigt schon das γάρ, daß der Apostel das vorher Gesagte hier erläutern und begründen will. Im vorigen V. hat Paulus gesagt: im Evangelio offenbare sich die Gerechtigkeit, die dem Menschen vermittelst des Glaubens von Gott komme, und die allein nach den Worten des Propheten wahres Leben verleihe. Denn, fährt der Apostel nun hier fort, wo diese δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως nicht ist, also außerhalb des Evangeliums, da offenbart sich der Zorn Gottes, der das Gegentheil vom Leben, den Tod wirkt. ὀργή ist anthropopathische Bezeichnung der göttlichen Strafgerechtigkeit. Das ἀποκαλύπτεται ist nach der angegebenen Verbindung von der thatsächlichen Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit zu verstehen, welche sich in der tiefen Versunkenheit der Heidenwelt, die der Apostel gleich schildert und die er V. 26 ff. als göttliche Strafgerichte bezeichnet, kund thut. Andere ergänzen hier zu ἀποκαλύπτεται aus dem vorigen V. ἐν αὐτῷ scil. εὐαγγελίῳ. Dann ist die Gedankenverbindung so zu fassen: Im Evangelio wird offenbart die Gerechtigkeit Gottes; denn es wird in demselben offenbart die göttliche Strafgerechtigkeit über alle Gottlosen, indem allen Sündern dort Strafen angedroht werden. So der h. Thomas, Estius u. A. Allein zu einer Ergänzung von ἐν αὐτῷ sind wir nicht berechtigt, und dann wird auch durch diese Verbindung der ganze Gedanke schleppend. — Zwischen ἀσέβεια und ἀδικία kann man den Unterschied machen, daß erstere mehr die Irreligiösität d. i. die Sünde in der unmittelbaren Richtung auf Gott, die andere aber mehr die Immoralität d. i. die Verletzung des Sittengesetzes bezeichnet. Also: „Denn es wird offenbart (es thut sich kund) Gottes Zorn vom Himmel über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit." Schön setzt der Apostel hier die Abstracta, und nicht die Concreta ἀσεβεῖς und ἄδικοι, um anzudeuten, daß eben nur die Sünden Gegenstand des Zornes Gottes sind. — Ἀλήθεια ist hier die religiöse Wahrheit, die richtige Gotteserkenntniß, die dann die wahre Idee

des Sittlichen einschließt. *κατέχειν* heißt: „festhalten." Man kann nun etwas festhalten, um es in Besitz zu behalten, oder um es von sich abzuhalten; daher sind hier zwei Erklärungen möglich, entweder: „die die Wahrheit festhalten in, mit oder bei der Sünde", oder: „die die Wahrheit abhalten, sie in ihrem Laufe zu hindern suchen durch die Sünde." Es kann nun keine Frage sein, daß letztere Bedeutung, die auch die Vulgata durch detinent wiedergibt, hier nach dem ganzen Zusammenhange die einzig richtige ist. (Das Dei der Vulgata fehlt im griechischen Texte, ist aber dem Sinne nach richtig.) Nach diesen Worten des Apostels dringt sich also die Wahrheit d. i. die richtige Gotteserkenntniß den Menschen von selbst auf, wenn sie nur nicht durch ihre Sünden dieselbe zurückhalten und hemmen. Das Heidenthum ist also hiernach nicht eine natürliche Durchgangsstufe in der Bildungsgeschichte der Menschheit, wie man es wohl genannt hat, sondern es ist eine Unnatur; es ist entsprungen aus der Sünde und ein Produkt derselben. Diese Gedanken erläutert der Apostel im Folgenden weiter.

V. 19. Fassen wir hier *διότι* in seiner gewöhnlichen Bedeutung „weil", propterea quod, so müssen wir nach *κατεχόντων* mit Lachm. Tischend. ein bloßes Komma setzen; dann dient dieser Satz zur Begründung des *ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ*: Es offenbart sich der Zorn Gottes über die Menschen, weil das Erkennbare Gottes unter ihnen offenbar ist. Zum ganzen Zusammenhange paßt es aber besser, wenn wir *διότι* hier in seiner andern Bedeutung „denn" nehmen, und diesen Satz als Beweis des unmittelbar vorhergehenden *τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων* fassen, somit nach *κατεχόντων* ein Semikolon setzen. Dann ist der Sinn: Die Heiden haben die wahre Gotteserkenntniß durch ihre Sünde abgehalten; „denn das Erkennbare Gottes ist unter ihnen offenbar geworden", dringt sich also von selbst auf. *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* läßt eine doppelte Erklärung zu; man kann übersetzen: das Bekannte von Gott d. i. die Gotteserkenntniß im objektiven Sinne, oder: das Erkennbare von Gott. Letztere Bedeutung läßt sich sprachlich rechtfertigen — denn auch die klassische Gräcität kennt

γνωστός in der Bedeutung „erkennbar", wohingegen „erkannt" häufig durch γνωτός gegeben wird — und ist hier am passendsten. Ebenso ist dann auch das notum der Vulgata mit dem h. Thomas in der Bedeutung von cognoscibile zu fassen. Also: denn das Erkennbare von Gott ist unter ihnen offenbar, und zwar nicht in Folge eigener Forschung, sondern in Folge einer vorausgegangenen Offenbarung Gottes: „denn Gott hat es ihnen offenbart." Welche Offenbarung Gottes der Apostel hier meine, sagt der folgende V.

V. 20. Was der Apostel unter ἀόρατα θεοῦ verstehe, erklärt er selbst durch ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, nämlich: die unsichtbaren Eigenschaften Gottes. Ἀΐδιος δύναμις ist die göttliche Allmacht, die sich zuerst beim Anschauen der Schöpfung uns aufdringt. θειότης ist nicht die Gottheit, das göttliche Wesen (das wäre θεότης), sondern die Göttlichkeit, und der Apostel faßt in diesem Ausdrucke die übrigen Eigenschaften Gottes, seine Weisheit, Güte u. s. w. zusammen. Andere wollen θειότης in der Bedeutung „Majestät" fassen. In dem ἀπὸ κτίσεως κόσμου kann κτίσις in seiner doppelten Bedeutung als creatio und als creatura gefaßt werden. Im erstern Falle ist zu übersetzen: seit Schöpfung der Welt, im andern: aus der Schöpfung d. i. den Geschöpfen der Welt. Dem Sinne nach macht es keinen großen Unterschied, welche Bedeutung wir hier vorziehen; denn jedenfalls spricht der Apostel hier von der primitiven Offenbarung Gottes in der Schöpfung. Allein da τοῖς ποιήμασιν νοούμενα dabei steht, was nach der letztern Deutung ganz überflüßig wäre, so ist wohl die erstere Erklärung vorzuziehen. Also: „denn das Unschaubare von ihm wird seit der Schöpfung der Welt durch die Werke erkennbar angeschaut, seine ewige Macht sowohl als Göttlichkeit." Der scheinbare Widerspruch, welcher in τὰ ἀόρατα καθορᾶται liegt, wird durch das Princip νοούμενα aufgehoben und erklärt. νοεῖν heißt etwas mit dem νοῦς, dem Verstande, auffassen, also: erkennen mit dem Geiste. Das καθορᾶται ist somit kein körperliches, sondern geistiges Schauen. Aus diesen Worten des Apostels folgt: Die Schöpfung ist

eine Offenbarung Gottes an alle Menschen; aus dieser allgemeinen Offenbarung soll der Mensch Gott und seine Eigenschaften erkennen, und er kann und wird dies, wenn er nicht durch Sünde freiwillig sein inneres Auge trübt. Wo also eine falsche, mangelhafte Gotteserkenntniß ist, da liegt die Schuld auf Seite der Menschen, in der Sünde. Daher fügt der Apostel hinzu: „so daß sie unentschuldbar sind.“ Also wiederum: das Heidenthum hat seine Quelle in der Sünde.

V. 21. Hier begründet der Apostel das vorgehende *εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους*. Er sagt: die Heiden sind deshalb unentschuldbar, „weil sie, obgleich sie Gott erkannt hatten“ d. i. eine wahre Gotteserkenntniß besaßen, „ihn nicht als Gott verehrten oder ihm dankten.“ Dem Heidenthume ging also eine wahre Gotteserkenntniß vorher; es war nicht, wie unsere Philosophen es wohl darstellen, die natürliche Religion des Kindheitsalters des Menschengeschlechts, sondern es war Depravation, Verfall. Und dieser Abfall von der wahren Gotteserkenntniß rührte daher, daß sie Gott nicht als Gott verehrten und ihm nicht dankten, d. i. ihn nicht praktisch in ihrem Leben als Gott anerkannten. Die beiden Ausdrücke *δοξάζειν* und *εὐχαριστεῖν* umfassen den ganzen Cult, den der Mensch Gott leisten soll. Der Mensch soll Gott als seinen Oberherrn anerkennen, ihm als solchem huldigen und in freudigem Gehorsam sich ihm unterwerfen — das ist *δοξάζειν*. Der Mensch soll aber auch in Demuth Alles, was er ist und hat, als ein unverdientes Geschenk der Güte Gottes anerkennen und ihm dafür danken, — das ist *εὐχαριστεῖν*. Die Sünde ist nun das gerade Gegentheil hievon, sie ist eine Verunehrung Gottes, ein Undank gegen ihn, kurz: sie ist praktische Abgötterei. Aus dieser praktischen Abgötterei entsprang dann naturgemäß auch die theoretische. Daher fährt der Apostel fort: *ἀλλ' ἐματαιώθησαν . . . αὐτῶν*. Das Wort *ματαιοῦσθαι* entspricht dem hebräischen הָבַל eigentlich „eitel sein, eitlen Wahn hegen.“ Es wird aber dieses Wort auch häufig vom Götzendienst gebraucht; daher הֶבֶל „der Götze.“ Dieselbe Nebenbedeutung hat nun das Wort *ματαιοῦσθαι* auch hier: „sondern abfielen

zu den Götzen in ihren Gedanken" d. i. theoretisch Abgötterei trieben. Die Abgötterei, zuerst mit dem Willen geübt, trat auch in den Intellekt. Also das Heidenthum entsprang nicht zuerst und ursprünglich aus einer Verstandesverirrung, aus der bloßen theoretischen Verwechselung des Bildes mit dem Abgebildeten, oder der einzelnen Naturkräfte mit dem Schöpfer der Natur, sondern aus einer Willensverkehrtheit; der verkehrte Wille zog aber das Erkenntnißvermögen mit sich. Eine nothwendige Folge dieser theoretischen und praktischen Abgötterei war die immer größere Verdunkelung des Herzens der Menschen; daher: „und verdunkelt wurde ihr unverständiges Herz." *καρδία* „Herz" bezeichnet in der h. Schrift das, was im Menschen das Tiefinnerlichste ist, das, wo Erkenntniß- und Willensvermögen wie in einem Fokus zusammenkommen, das „Gemüth". Das Gemüth ist der Sitz der Religion, aus ihm strömt fortwährend Kraft und Wärme in das Willensvermögen, und Licht in das Erkenntnißvermögen. Hat sich nun der Wille und durch ihn auch die Erkenntniß bleibend von Gott abgewandt, dann zieht sich Gott auch aus dem Gemüthe zurück, und wo Gott nicht ist, da ist geistige Dunkelheit, da geht die Gottesidee immer mehr unter. [1]) Der Apostel nennt nun eine solche von Gott abgewandte *καρδία* eine *ἀσύνετος*, „eine unverständige"; denn der wahre Verstand des Menschen besteht darin, daß er den wahren Gott erkennt und ihn liebt. Die Abkehr des Herzens von Gott, unserm letzten Ziele, ist der höchste Unverstand. Diese Verdunkelung des Herzens, wie sie im Heidenthume Statt fand, schildert der Apostel

V. 22 f. und gibt damit die positive Seite des Heidenthums an. Das Princip alles Heidenthums war negativ die Verleugnung des lebendigen persönlichen Gottes, und diese Seite hat der Apostel eben hervorgehoben; positiv

[1]) „Das Gemüth", sagt Tauler (Predigt am 19. Sonnt. nach Pfingsten), „ist ein wonnigliches Ding, in dem sind alle Kräfte gesammelt, Vernunft, Wille und Gedächtniß, es hat einwendigen wesentlichen Vorwurf über dem Wirken der Kräfte. So das Gemüth recht gerichtet und wohl zugekehrt ist, so sind alle andere Kräfte wohl gerichtet. Wo es abgekehrt ist, so ist Alles abgekehrt, man wisse es oder nicht."

aber die Meinung, sich selbst durch eigene Kraft und Weisheit helfen zu können und zu müssen. Da sagt nun der Apostel, das Heidenthum mit all seiner eingebildeten Weisheit sei zuletzt nur eine große Thorheit: „Indem sie weise zu sein sich dünkten, wurden sie Thoren.“ Er braucht das Frequentativum *φάσκειν*, um das Ruhmredige dieser sogenannten Weisen auszudrücken. Diese ihre Thorheit zeigte sich aber vorzüglich in dem Götzendienste. Daher fährt er V. 23 fort: „und sie haben vertauscht die Herrlichkeit des unwandelbaren Gottes mit der Aehnlichkeit eines Bildes von einem vergänglichen Menschen und von Vögeln und von vierfüßigen und kriechenden Thieren.“ *δόξα* = כָּבוֹד „Herrlichkeit, Majestät“ bezeichnet, wie oben V. 20 *θειότης*, den Inbegriff der in der Schöpfung erkennbaren göttlichen Eigenschaften. — Mit diesen Worten schildert der Apostel die tiefste Stufe des Heidenthumes, wo die Menschen anstatt den wahren Gott in seiner Hoheit und Majestät, die in der Schöpfung sich kund thut, zu verehren, statt seiner unwürdige Bilder als wirkliche Götter anbeteten. Daß das spätere Heidenthum wirklich das Götzenbild mit Gott verwechselte und anbetete, und nicht unter dem Götzenbilde sich Gott bloß symbolisch dargestellt dachte, bezeugen die ersten christlichen Apologeten hinlänglich. Uebrigens hat hier der Apostel ohne Zweifel die Stelle Ps. 105, 20 im Auge: „Und sie (die Israeliten in der Wüste) vertauschten ihre Herrlichkeit (*τὴν δόξαν αὐτῶν* LXX d. i. den Gott, der ihre Zierde und Ehre war) mit eines Stieres Bild (*ἐν ὁμοιώματι μόσχου*), der Gras verzehrt.“ Der Apostel nennt Menschen, Vögel, vierfüßige und kriechende Thiere nach herkömmlicher Eintheilung der belebten Schöpfung.

Blicken wir hier auf das von V. 21 an Gesagte zurück, so unterscheidet der Apostel vier Stufen in dem allmähligen religiösen Verfalle der Menschheit: 1) praktische Gottesleugnung in der Sünde, *τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ εὐχαρίστησαν*, 2) daraus entspringende theoretische Gottesleugnung, *ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν*, 3) gänzliche Verdunkelung der Gottesidee, *καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία*. Endlich 4) roher Göt-

zendienst, ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ κ. τ. λ. —

V. 24 ff. Dem Abfalle der Menschheit von Gott folgte das göttliche Strafgericht, und dieses Strafgericht, welches der Apostel schon V. 18 mit ἀποκαλύπτεται ἡ ὀργὴ θεοῦ angedeutet hat, schildert er jetzt V. 24—32. διό zeigt den Causalnexus an, der zwischen jenem Frevel und diesem Schicksale der Menschheit Statt fand. — παρέδωκε erklären Chrysostomus und Andere durch εἴασε, also von einer bloßen Zulassung, um Gott nicht zum Urheber der Sünde zu machen. Allein versteht man unter Zulassung bloß, Gott habe es dem Zufalle überlassen, ob die zur Abgötterei herabgesunkene Menschheit auch in ausschweifende Wollust gerathen würde, oder nicht, so ist das offenbar zu wenig. Es liegt vielmehr in den ewigen Gesetzen der moralischen Weltordnung, daß es so geschehe, daß der Sünde die adäquate Strafe folge. Wer sich mit seinem ganzen Denken und Wollen von dem wahren Gotte lossagt, die reine Gottesidee durch eigne Schuld in sich auslöscht, der fällt mit einer gewissen Nothwendigkeit dem Dienste der Natur, und eben damit, da das Naturleben wesentlich auf Zeugung beruht, der Wollust anheim. Daher finden wir im Alterthume Abgötterei und Wollust immer so enge verbunden, und wird im A. T. die Abgötterei oft geradezu „Hurerei" genannt. Diese innere, in der göttlichen Weltordnung gegründete Nothwendigkeit liegt in dem παρέδωκε angedeutet. — Das ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις... εἰς ἀκαθαρσίαν läßt eine doppelte Erklärung zu: entweder kann man ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις unmittelbar mit παρέδωκεν verbinden und ἐν = ל statt des bloßen Dativs nehmen; dann ist εἰς ἀκαθαρσίαν Angabe der Folge: „Er gab sie hin den Begierden, die sie zur Unreinigkeit führten"; oder man kann εἰς ἀκαθαρσίαν unmittelbar mit παρέδωκε verbinden und ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις als Angabe des Zustandes fassen: „Er gab sie bei den Begierden ihres Herzens hin an die Unreinigkeit." Für die erstere Verbindung spricht die Vulgata: tradidit illos in desideria cordis eorum; für die zweite der Umstand, daß Paulus unten V. 26 und 28 παραδιδόναι mit εἰς konstruirt. Dem Sinne nach verdient aber die erstere, die Fassung der Vul-

gata, den Vorzug. In dem Maße nämlich, als Gott im Bewußtsein der Menschen untersank, als das Ueberirdische ihrem innern Auge entschwand, erwachten mit einer gewissen innern Nothwendigkeit von unten her die niedern Begierden und Leidenschaften. Diesen Begierden gab Gott sie hin, ihnen überließ er sie, und diese führten sie dann sogar zu widernatürlicher Wollust. Daß der Apostel unter *ἀκαθαρσία* widernatürliche Wollust verstehe, zeigt der folgende Infinitiv *ἀτιμάζεσθαι* verglichen mit *ἀτιμία* V. 26, wo der Apostel diese Art Wollust näher schildert. Der Infinitiv *τοῦ ἀτιμάζεσθαι* ist abhängig von *ἀκαθαρσία*: eine Unreinigkeit, die der Art ist, daß dadurch ihre Leiber gegenseitig geschändet werden. *ἀτιμάζεσθαι* kann als Passiv und auch mit der Vulgata als Medium gefaßt werden. Im letztern Falle müssen wir statt *αὐτῶν* lesen *αὑτῶν*. Also: „Darum gab Gott sie hin den Begierden ihrer Herzen zur Unzucht, so daß ihre Leiber gegenseitig geschändet wurden", oder: „so daß sie ihre Leiber gegenseitig schändeten." *ἐν αὐτοῖς*, oder nach einer andern LA. *ἐν ἑαυτοῖς*, ist in dem Sinne von *ἐν ἀλλήλοις* zu nehmen.

V. 25. Hier wiederholt der Apostel noch einmal mit Nachdruck den Grund der tiefen Versunkenheit der Heiden. *οἵτινες* „als welche" d. i. „da sie ja" — Angabe des Grundes. *ἀλήθεια τοῦ θεοῦ*, welches hier offenbar im Gegensatze zu *ψεῦδος* steht, kann hier verschieden erklärt werden. Der Ausdruck kann heißen: „die Wahrheit von Gott" d. i. die richtige Gotteserkenntniß; dann ist *ψεῦδος* die falsche Gotteserkenntniß. Bedenkt man aber, daß im A. T. der heidnische Götze oft geradezu שֶׁקֶר, *ψεῦδος* genannt wird, so kann kein Zweifel sein, daß der Apostel hier, wo er von der Abgötterei spricht, das Wort in demselben Sinne genommen habe. Dann ist *ἀλήθεια τοῦ θεοῦ* „das wahre Wesen Gottes, der wahre Gott." Also: „da sie ja den wahren Gott mit dem Götzen vertauschten." — *σεβάζεσθαι* will man von der innern, *λατρεύειν* von der äußern Verehrung durch Opfer verstehen. *κτίσις* ist hier nicht creatio, sondern die res creata, das „Geschöpf." *παρά* kann in seiner ursprünglichen Bedeutung „neben etwas vorbei", also: „mit Ueber-

gehung", oder mit der Vulgata hebraisirend als Umschreibung des Comparativs „mehr als" gefaßt werden. Erstere Bedeutung möchte hier mit Cyprian (relicto creatore), Hilarius (praeterito creatore) und Andern deßhalb vorzuziehen sein, weil die Heiden das Geschöpf nicht bloß mehr als den Schöpfer, sondern den Schöpfer gar nicht verehrten. „Da sie ja die Wahrheit Gottes mit der Lüge vertauschten, und das Geschöpf verehrten und ihm dienten mit Uebergehung des Schöpfers." — Der Gedanke an eine solche Verunehrung des wahren Gottes regt das religiöse Gefühl des Apostels auf, und er stellt ihr seine eigne Verehrung gegen Gott in einer Doxologie entgegen. Es ist überhaupt Sitte der Orientalen, so oft sie etwas die Gottheit Schändendes referiren, eine Doxologie nachfolgen zu lassen, um jeden Schein, als wollen auch sie an diesem Gedanken Antheil nehmen, von sich abzuwenden. Vgl. Gal. 1, 5; Eph. 3, 21 u. a. St. *εὐλογητός* = בָּרוּךְ „preiswürdig"; es ist mit der Vulgata *ἐστί* zu ergänzen: „der preiswürdig ist in Ewigkeit. Amen! *αἰών* (von *αἰὲν ὤν* „immer seiend") bezeichnet, wie das lateinische aevum, die schrankenlose Zeit, die „Ewigkeit."

V. 26. 27. Diese beiden Verse, obwohl durch *διὰ τοῦτο* an V. 25 sich anschließend, kehren zu V. 24 zurück, und führen das dort Angedeutete weiter aus. *πάθη ἀτιμίας* eigentlich: „Lüste der Schande"; der Genitiv *ἀτιμίας* steht aber statt des Adjektivs: „Deshalb übergab sie Gott an schändliche Lüste." Welche „schändliche Lüste" hier gemeint seien, wird im Folgenden hinlänglich erklärt, nämlich die unnatürliche Wollust beider Geschlechter: „denn ihre Weiber vertauschten den natürlichen Gebrauch in den widernatürlichen; ebenso entbrannten auch die Männer, den natürlichen Gebrauch des weiblichen Geschlechts verlassend, in ihrer Begierde zu einander." Der Apostel braucht hier nicht *γυναῖκες* und *ἄνδρες*, sondern *θήλειαι* und *ἄρσενες* oder *ἄῤῥενες*; denn es kommt ihm hier nicht auf die Namen der Geschlechter, sondern auf die Geschlechtsbezeichnungen selbst an. Die Weiber werden hier zuerst

genannt, weil bei diesen jenes Laster noch widernatürlicher und gräßlicher war, als bei den Männern. Weiber, die eine solche Wollust mit dem eigenen Geschlechte trieben, hießen bei den Alten tribades oder auch frictrices (Tertullian). χρῆσις steht hier, wie oft, euphemistisch vom Beischlafe. ἄρσενες ἐν ἄρσ. κ. τ. λ. „indem sie Männer mit Männern die Schande d. i. dieses schändliche Laster der Unzucht verübten und den Lohn, der ihrer Verirrung gebührte, an sich selbst empfingen." Unter Verirrung, πλάνη, ist hier offenbar der Abfall von Gott zu verstehen. Aus diesen letzten Worten geht hervor, daß Paulus diese widernatürliche Unzucht nicht bloß als eine Folge des Abfalls von Gott, sondern zugleich auch als Strafe betrachtete. Wie sehr aber diese Art Wollust, besonders die Päderastie, im Heidenthum grassirte, weiß jeder, der das Alterthum auch nur in etwa kennt. Justin der Märtyrer wirft in seiner Apologie I, 27 den Heiden vor: wie man sonst Heerden von Schafen, Rindern u. s. w. gehalten, so halte man jetzt Institute von Knaben, mit denen man Unzucht treibe. Vgl. Tatian oratio ad Graecos cap. 28. Selbst ein Sokrates und Plato sind nicht frei von dem Verdachte der Päderastie.

V. 28 ff. Mit καὶ an das Vorhergehende anknüpfend fährt der Apostel fort in seiner Darstellung der göttlichen Strafen und zwar so, daß er die gesammte Lasterhaftigkeit der Heidenwelt von dem Abfalle von Gott abhängig macht. Und mit Recht. Fällt der Mensch von Gott ab, so fällt er sich selbst und der Natur anheim. Der Naturdienst führt den Menschen zur Unzucht; der Selbstdienst aber zu allen den Lastern, welche der Apostel gleich aufzählt und die alle ihre gemeinschaftliche Wurzel in der Selbstsucht haben. — καθώς eigentlich komparativ „so wie." Da aber hier der Vergleichungspunkt der des Grundes und der Folge ist, so können wir es auch kausal = „da, weil" fassen. δοκιμάζειν „prüfen", dann „für erprobt, würdig halten"; mit dem Infinitiv, wie hier, verbunden entspricht es unserm „der Mühe werth halten." Um aber das Wortspiel, welches offenbar ἐδοκίμασαν mit dem folgenden ἀδόκιμον „verwerflich" bildet, wiederzugeben, übersetzen wir οὐκ ἐδο-

κίμασαν am besten mit „verwerfen": „Und da sie es verwarfen, Gott in der Anerkennung festzuhalten." — ἔχειν hat hier, wie oft, die Bedeutung „festhalten." — ἐπίγνωσις ist mehr als das bloße γνῶσις, es umfaßt das Erkennen mit dem Verstande und zugleich das Anerkennen mit dem Willen. παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός κ. τ. λ. „so gab sie Gott hin an die verwerfliche Gesinnung, so daß sie thun, was sich nicht geziemt." Da sie in ihrem Denken und Wollen von Gott abfielen, fielen sie sich selbst, ihrem νοῦς anheim, und der ist von Natur aus zum Bösen geneigt, ἀδόκιμος.

V. 29—31. Zu dem vorhergehenden Infinitive ποιεῖν ist αὐτούς zu ergänzen, und daran schließt sich dann das Particip πεπληρωμένους. Nun folgt, ähnlich wie Gal. 5, 19 ff. und sonst oft in den paulinischen Briefen, ein Katalog von verschiedenen Lastern, in welche die Heidenwelt versunken war. Der Apostel beabsichtigt bei der Aufzählung weder äußere Vollständigkeit, noch auch ganz genaue systematische Ordnung; jedoch stellt er ἀδικία, κακία, πονηρία „Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Bosheit" als Hauptbegriffe voran. In diesen Worten liegt, wenn sie so gestellt werden, ein Klimax; jedoch wechselt die Stellung der einzelnen Ausdrücke in den verschiedenen Handschriften. Einige Codd. und auch die Vulgata schieben nach κακία noch das Wort πορνεία ein. Allein diese LA. ist ohne Zweifel unächt, da das Wort in den bedeutendsten Handschriften fehlt, und der Apostel die Unzuchtsünde bereits oben besonders behandelt hat. Auch konnte diese LA. leicht durch Verwechselung mit πονηρία entstehen. πλεονεξία lesen wir am besten mit Lachm. hinter κακία. φθόνου und φόνου sind, wie gleich V. 31 ἀσυνέτους und ἀσυνθέτους wegen des Gleichklangs verbunden. κακοήθεια = „Tücke" Vulg. malignitas. Also: „sie, die angefüllt sind mit jeglicher Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Bosheit, Habsucht, voll Neid, Mord, Hader, Trug, Tücke." V. 30 bezeichnet ψιθυρισταί eigentlich „Zischler" d. i. heimliche Verläumder, Ohrenbläser; κατάλαλοι sind dann im Gegensatze zu ψιθυρισταί öffentliche Verläumder. θεοστυγεῖς kann

in aktiver und passiver Bedeutung genommen werden; in ersterer Bedeutung hieße es: „Gotteshasser" und wäre nach Analogie von *θεομίσης* zu accentuiren *θεοστύχεις*. Als Perispomenon accentuirt hat es die passive Bedeutung: „Gottverhaßte." Beide Bedeutungen passen hier gut, als den höchsten Grad von Ruchlosigkeit bezeichnend. Die Vulgata hat die passive Bedeutung genommen, indem sie „Deo odibiles" übersetzt. *ὑβρισταί* „Uebermüthige." *ὑπερήφανοι* „Hoffärtige, Stolze". *ἀλαζόνες* „eitle Prahler." *ἐφευρεταὶ κακῶν* „Erfinder von Frevelthaten" facinorum repertores (Tacit.) d. i. die mit den gewöhnlichen Schandthaten nicht zufrieden, immer neue auffinden. V. 31. *ἀσύνετοι* „Unverständige" = נָבָל „thöricht, gottlos." *ἀσύνθετος* (von *συντίθημι*) „nicht zusammengesetzt" d. i. roh, incompositos (Vulgata). Da aber *συντίθημι* im Medium auch „einen Bund schließen" bezeichnet, so nehmen wir hier *ἀσύνθετοι* am besten in der Bedeutung „Bundbrüchige, Treulose" = בָּגוֹד. *ἄστοργοι* sind solche, die ohne Pietät gegen Eltern oder ohne Zärtlichkeit gegen ihre Kinder sind, also: „Lieblose." Hierauf folgt in einigen Handschriften und Editionen: *ἀσπόνδους* „Unversöhnliche." —

V. 32. *οἵτινες* erklärend: „welche solche sind, die". *δικαίωμα* = מִשְׁפָּט „Rechtsspruch, Anordnung, Gesetz." In demselben Sinne ist auch das iustitia der Vulgata zu nehmen. Welches Gesetz der Apostel hier meine, erklärt er unten 2, 14 ff.: er meint damit den Ausspruch des natürlichen Gesetzes, welches durch das Gewissen auch zu den Heiden sprach. Er nennt diese Aussprüche des natürlichen Gesetzes im Gewissen der Menschen ein *δικαίωμα τοῦ θεοῦ*, eben weil Gott es zuletzt ist, der im natürlichen Gesetze und im Gewissen zu den Menschen spricht. *θάνατος* nimmt man hier am besten rhetorisch von der höchsten Strafbarkeit. Die Frage also, ob *θάνατος* hier vom leiblichen oder vom ewigen Tode zu verstehen sei, scheint unnütz. Also: „die da, obschon sie das Gesetz Gottes wohl erkannten, daß die, so dergleichen thun, des Todes würdig sind, es nicht bloß thun, sondern auch Beifall geben denen, die es thun." Beim ersten Anblick scheinen die letzten Worte: „es nicht bloß thun, sondern

u. s. w." einen falschen Klimax zu bilden. Man meint nämlich zuerst, das eigne Thun sei doch mehr, als dem Thun Anderer Beifall geben. Aus diesem Mißverständniß ist dann wohl die LA. entstanden, welche mehrere alte Handschriften bieten und wonach auch unsere Vulgata übersetzt, nämlich: *οὐ μόνον οἱ ποιοῦντες αὐτὰ ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες τοῖς πράσσουσιν*, zu deren Vollständigkeit dann *οὐκ ἔγνωσαν* oder *οὐκ ἐνόησαν* eingeschoben wurde. Dann ist zu übersetzen: „Welche, obgleich sie das Gesetz Gottes kannten, doch nicht erkannten, daß diejenigen, welche solches thun, des Todes würdig sind; nicht allein aber, die es thun, sondern auch die Beifall geben denen, die es thun." — Allein die LA. unsers griechischen Textes, mit welchen auch die beiden lat. VV. Cyprian und Augustin übereinstimmen, verdient nicht bloß kritisch, sondern auch dem Sinne nach den Vorzug, und Paulus beurkundet sich als feiner Kenner des menschlichen Herzens, wenn er das Beifall geben tiefer stellt, als das eigne Thun. Denn lange kann der Mensch im Dienste des sündlichen Triebes das Böse selbst begehen, ehe er aufhört, es an Andern, wo er unbefangen urtheilt, zu verdammen; es ist die tiefste Stufe der Versunkenheit, wenn er bis dahin gekommen ist, daß er am Anblick der Sünde Wohlgefallen findet; hier freuet er sich des Bösen darum, weil es böse ist.

§. 3. Sündhaftigkeit und Strafbarkeit der Juden.
2, 1—29.

Von den Heiden wendet der Apostel sich jetzt zu den Juden, um zu zeigen, daß auch sie, ebenso wie die Heiden, sündhaft seien. Zwar nennt er hier die Juden nicht ausdrücklich, erst V. 17 wird der Jude namentlich angeredet; daß er aber von Anfang an die Juden im Auge hat, wird durch den ganzen Gedankengang außer Zweifel gesetzt. Auch im vorigen Kapitel, wo der Apostel die tiefe Versunkenheit des Heidenthums schildert, hat er die Heiden nicht ausdrücklich angeredet. In diesem Verfahren des Apostels liegt eine gewisse Feinheit; er hat hier Dinge zu sagen, die den jüdischen Ohren hart klingen mußten, deßhalb

will er nicht durch direkte Anrede von vornherein abstoßen. Indem nun der Apostel die Wahrheit einschärfen will, daß auch die Juden strafbar sind und dem göttlichen Gerichte unterliegen, mußte er zunächst den jüdischen Dünkel bekämpfen, welcher Alles, was nicht jüdisch war, schlechthin verachtete und verurtheilte. Im Vertrauen auf ihr Gesetz und ihre Abstammung von Abraham hielten die Juden sich für absolut besser, als die Heiden und verdammten diese. Daher knüpft der Apostel gleich an diese jüdische Verdammungssucht an.

V. 1. Die Verbindung dieses Vs. mit dem Vorhergehenden ist äußerlich durch διό ausgedrückt; allein die innere Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden sieht man nicht gleich, und diese wird von den Exegeten verschieden angegeben. Estius gibt die Verbindung so: Obgleich die Heiden so viele und große Sünden begingen, so bist doch du, o Jude, der du sie zu verurtheilen pflegst, darum nicht zu entschuldigen, da du dasselbe thust. Auch kannst du für deine Sünden, die du begehst, keine Unwissenheit vorschützen, denn eben dadurch, daß du den Andern richtest, zeigst du, daß du das Rechte kennst, verurtheilst dich also selbst. — Noch schärfer können wir die Gedankenverbindung so angeben: In dem vorigen V. liegt der Gedanke ausgesprochen, daß die Heiden, weil sie sittliche Einsicht und Erkenntniß von den Strafgerichten Gottes hatten, bei ihrer Lasterhaftigkeit nicht zu entschuldigen seien. Aus demselben Grunde (διό) fährt nun der Apostel hier fort, ist jeder, der über die Fehler Anderer richtet, also auch der Jude, wenn er über die Laster der Heiden richtet, und dennoch dasselbe thut, wie die Heiden, unentschuldbar, wird also vor dem Gerichte Gottes verurtheilt werden; denn eben dadurch, daß er richtet, zeigt er, daß ihm die sittliche Einsicht nicht mangelt. Im Richten über Andere spricht er also sich selbst das Verdammungsurtheil. — *ἀναπολόγητος* „unentschuldbar" d. i. nicht zu vertheidigen bei dem göttlichen Gerichte. *πᾶς ὁ κρίνων* „wer auch immer du richtest", auch wenn du Jude bist. Das *κρίνων* hat hier, wie aus dem folgenden *κατακρίνεις* erhellt, die Nebenbedeutung „verurtheilen." In jedem lieblosen Urtheile über Andere liegt zugleich eine Verurtheilung. *ἐν ᾧ*, eo quod,

„dadurch, daß"; *γάρ* explikativ „nämlich": „Dadurch nämlich, daß du den Andern richtest", zeigst du eben, daß du das Sittengesetz kennest, daß du weißt, was gut und böse sei, verurtheilst dich also selbst, da du bei deiner Kenntniß des Sittengesetzes dennoch dasselbe thust, was die thun, die du richtest. Der Zusatz *ὁ κρίνων* ist etwas bitter: du, der du zum Richter über Andere dich aufwirfst, thust dasselbe, was die thun, welche du richtest. Statt *ὁ κρίνων* hat die Vulgata: quae iudicas. Dann ist der Sinn: eadem enim, quae iudicas in aliis, ipse agis (Estius).

V. 2. Auch die Gedankenverbindung dieses Vs. mit dem vorigen sieht man nicht gleich, und das kommt daher, weil man gewöhnlich übersetzt: „Wir wissen aber, daß das Urtheil Gottes der Wahrheit gemäß d. i. wahr ist über die, welche solches thun." Diese Uebersetzung legt auf *κατ' ἀλήθειαν* den Hauptnachdruck und nimmt diesen Ausdruck in der Bedeutung des Adjekt. *ἀληθής* und *ἐστί* als bloße Copula zwischen *κρίμα* und *κατ' ἀλήθειαν*. Allein der Apostel will hier nicht so sehr die Wahrheit des göttlichen Urtheilsspruches, als vielmehr das hervorheben, daß das göttliche Urtheil über Alle, sowohl Juden als Heiden, die dergleichen thun, ergehe. Daher müssen wir auf *ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας* den Hauptnachdruck legen und *κατ' ἀλήθειαν* adverbiell fassen und übersetzen: „daß das Urtheil Gottes, der Wahrheit gemäß, ist d. i. ergeht über die, so solches thun." Dann ist der Sinn dieser beiden Verse der: Wenn du, Jude, über die Heiden urtheilst, so sprichst du dir dein Verdammungsurtheil selbst, du thust das Nämliche wie Jene; wir wissen aber, daß Gottes Urtheil, und zwar der Gerechtigkeit angemessen, über Alle ergeht, die dergleichen thun; also auch du wirst ihm nicht entgehen. Die Gedankenverbindung bleibt im Wesentlichen dieselbe, wenn wir mit der Vulgata statt *οἴδαμεν δέ* lesen *οἴδαμεν γάρ*.

V. 3. Dieser Wahrheit, daß das Gericht Gottes über Alle ergehe, wird hier der Wahn der Juden, straflos zu bleiben, entgegengesetzt; daher *δέ*. *τοῦτο* zeigt auf das folgende *ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ* hin, und die vollständige Wieder=

holung in den Worten: ὦ ἄνθρωπε.... ποιῶν αὐτὰ dient dazu, das Widersinnige eines solchen Wahnes hervorzuheben. In dem ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ liegt auf σὺ der Hauptnachdruck: „Meinst du aber das, o Mensch, der du richtest diejenigen, welche solches thun, und dasselbe thust, daß du (vor Andern) entfliehen werdest dem Urtheile Gottes?" Daß die Juden sich stützend auf ihre Abstammung von Abraham wirklich diesen Wahn hegten, zeigen bestimmte Aussprüche bei den Rabbinen. [1])

V. 4. ἢ setzt bei argumentirenden Fragen einen andern Fall: „oder — wenn du diesen Wahn nicht hegst — verachtest du den Reichthum seiner Güte und Geduld und Langmuth?" Hier setzt der Apostel den noch schlimmern Fall, daß der Richtende nicht nur die V. 3 gerügte falsche Meinung hege, sondern sogar verstockt genug sei, die Güte Gottes, welche zur Buße ihn einladet, zu verachten. „Reichthum seiner Güte und Geduld und Langmuth" d. i. seine große Güte, die er dadurch beweiset, daß er den Sünder erträgt (ἀνοχή), und lange verzieht, ehe er seinen Zorn über den Sünder ausbrechen läßt (μακροθυμία). Das folgende Particip ἀγνοῶν nehmen Viele in der Bedeutung „nicht erwägend, nicht bedenkend." Allein diese Bedeutung hat ἀγνοεῖν nirgends. Die ursprüngliche Bedeutung „nicht wissen" paßt hier recht gut, wenn man nur bedenkt, daß dieser Participialsatz noch mit zur Frage gehört: „nicht wissend", oder, wie es die Vulgata direkt übersetzt: „und weißt du nicht, daß die Güte Gottes dich zur Buße führt?" Der Sinn ist dann: Dein Handeln ist so, als wüßtest du nicht, was du doch wissen kannst und mußt, daß gerade die Güte Gottes gegen den Sünder für diesen ein starkes Motiv zur wahren Bekehrung sein muß.

V. 5—8. Man kann zuerst mit Lachm. V. 5 als Fortsetzung der vorhergehenden Frage fassen; dann steht θησαυρίζεις parallel mit καταφρονεῖς V. 4: „oder verachtest du... häufest dir aber auf...?" Besser aber nehmen wir diese Worte als einen direkten Ausspruch, so daß sie einen

---

[1]) Vgl. Eisenmengers entdecktes Judenthum Th. II. K. 4. S. 293 ff.

Gegensatz zu dem vorhergehenden ὅτι – ἄγει bilden. Durch diese letztere Fassung wird die Rede gewichtiger und schlagender: „Gemäß deiner Verhärtung aber und unbußfertigem Sinne häufest du dir auf Zorn.“ κατά drückt hier sowohl die Folge als auch das Verhältniß aus: „in Folge und nach Verhältniß deiner Verhärtung.“ σκληρότης = σκληροκαρδία, eine passendes Bild für die Verstocktheit oder Fühllosigkeit eines Gemüths, das sich durch die Erfahrung der göttlichen Güte nicht beugen noch erweichen läßt. ἐν ἡμέρᾳ ... gehört nicht zu θησαυρίζεις, so daß ἐν für εἰς stände, sondern zu ὀργήν: „Zorn, der losbrechen wird am Tage des Zornes und der Enthüllung des gerechten Richtens Gottes“, d. i. am Tage des Gerichtes. Die Worte V. 6: „welcher vergelten wird einem Jeglichen nach seinen Werken“ sind wichtig für die paulinische Rechtfertigungslehre. Also die Werke, d. i. der Inbegriff seines gesammten sittlichen Handelns und Wirkens, werden den Maßstab bilden, wonach der Mensch zuletzt beurtheilt und gerichtet wird. Nicht der bloße Glaube allein, nicht das bloße feste Fürwahrhalten, daß uns um Christi willen unsere Sünden verziehen seien, rechtfertigt somit den Menschen, sondern nur der Glaube, der in guten Werken Blüthen und Früchte treibt, die fides caritate formata, vermag im Gerichte zu bestehen. Vgl. 2. Kor. 5, 10. — V. 7 ist der Accusativ ζωὴν αἰώνιον abhängig von ἀποδώσει, die andern Accusative δόξαν, τιμήν, ἀφθαρσίαν aber von ζητοῦσιν: „denen, die durch Ausdauer in gutem Werke Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit suchen, (wird er vergelten) ewiges Leben.“ So auch die Vulg. Estius konstruirt so, daß er zu δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ergänzt ἀποδώσει, den Dativ ζητοῦσιν aber als Apposition zu τοῖς μὲν nimmt und davon den Accusativ ζωὴν αἰώνιον abhängig sein läßt: „Jenen gemäß der Ausdauer in guten Werken (wird er geben) Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit, nämlich denen, die ewiges Leben suchen.“ Obgleich gegen diese Construktion syntaktisch nichts einzuwenden ist, und auch alte Handschriften der Vulgata statt quaerunt lesen quaerentibus, welches letztere diese Verbindung

zuläßt, so schleppt doch hiernach das *ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον* zu matt nach. *δόξα, τιμή, ἀφθαρσία* ist von der Herrlichkeit, Ehre u. s. w. bei Gott zu verstehen; der Sinn ist also: die mit Ausdauer in der Tugend nach der ewigen Seligkeit streben, denen wird Gott sie geben. — Nun folgt V. 8 der Gegensatz: „denen aber, die streitsüchtig und der Wahrheit ungehorsam sind, gehorsam aber der Ungerechtigkeit, Zorn und Grimm." *τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας* scil. *οὖσιν*: die aus Streitsucht d. i. streitsüchtig, widerspänstig gegen Gott und sein Gebot sind. *ἐρίθεια* (welches Wort nicht von *ἔρις*, sondern von *ἔριθος* „Lohnarbeiter" herkommt), heißt eigentlich „Lohnsucht", dann „Parteisucht" und zuletzt „Streitsucht": qui sunt ex contentione (Vulg.). Den Ausdruck *ἀλήθεια* bloß von der sittlichen Wahrheit zu verstehen, wie Einige wollen, dazu liegt gar kein Grund vor; der Apostel meint vielmehr die ganze, volle Wahrheit, wie sie im Gewissen und im Christenthum sich offenbart. Wer gegen diese Wahrheit sich sträubt und sperrt, dieselbe nicht glaubend in sich aufnimmt und im Leben in sich auszuwirken sucht, der verfällt nothwendig dem bösen Principe, der Lüge und der Ungerechtigkeit, der *ἀδικία*, und über den kommt der göttliche Zorn und Grimm. Zu *ὀργὴ καὶ θυμός* ist *ἀποδοθήσεται* oder *ἔσται* zu ergänzen. Da *ὀργὴ καὶ θυμὸς* dem *ζωὴν αἰώνιον* V. 7 gegenüber steht, so sollte man den Accusativ erwarten. Allein der Gedanke gewinnt durch diese unerwartete Wendung an Lebendigkeit.

V. 9. 10. Diese beiden Verse enthalten eigentlich keinen neuen Gedanken, sondern der Apostel wiederholt, bestätigt und verdeutlicht hier das vorher Gesagte in umgekehrter Ordnung: „Bedrängniß und Beklemmung über jegliche Seele des Menschen, der Böses thut, des Juden zuerst, auch des Heiden; Herrlichkeit aber und Ehre und Friede Jedem, der Gutes thut, dem Juden zuerst, auch dem Heiden." *ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου* ist hebraisirend = עַל־כָּל־נֶפֶשׁ אָדָם, statt: „über jeden Menschen." *πρῶτον* ist hier in demselben Sinne, wie oben 1, 16 zu fassen. Also auch bei der künftigen Bestrafung und Belohnung wird der Jude

den Vorzug vor den Heiden haben; in der Bestrafung wegen seiner bessern Erkenntniß des Gesetzes und der dadurch bedingten größern Zurechnungsfähigkeit, in der Belohnung aber, da den Juden die Heilsgüter zunächst verheißen waren, und die Heiden nur in die Stelle der ausgefallenen Juden eintraten. Letztern Gedanken führt der Apostel unten Kap. 11 weiter aus.

V. 11 ff. In den vorhergehenden VV. hat der Apostel den allgemeinen Gedanken ausgesprochen, daß das Gericht Gottes über Alle, Juden sowohl als Heiden, ergehe. Dies begründet er nun hier zunächst aus der Unparteilichkeit Gottes; dann aber daraus, daß er zeigt, wie es vor Gott nicht so sehr auf den äußern Besitz und die Kenntniß des Gesetzes, womit die Juden sich brüsteten, als vielmehr auf die Befolgung und Ausübung desselben ankomme; der wesentliche Inhalt des Gesetzes aber auch den Heiden nicht unbekannt sei. Von dem Gesetze geht dann der Apostel zu der Beschneidung über. Auch diese, sagt er, nütze dem Juden nichts, wenn sie nicht mit treuer Erfüllung des Gesetzes verbunden sei. — „Denn nicht ist Parteilichkeit bei Gott." Das Wort *προσωποληψία* kommt nur im hellenistischen Sprachgebrauche vor und entspricht dem hebräischen מַשֹּׂא פָנִים (2. Chron. 19, 7). נָשָׂא פָנִים heißt ursprünglich „die Person Jemandes annehmen, ihm gnädig sein." Der Ausdruck ist hergenommen vom Richter, welcher Geschenke von den bittenden Parteien annimmt; und da diese Geschenke den Richter in seinem Urtheile zu bestechen pflegen, so heißt נָשָׂא פָנִים kurzweg „parteiisch sein" und das Substantiv מַשֹּׂא פָנִים „Parteilichkeit." Wenn nun der Apostel hier ausspricht, daß bei Gott keine Parteilichkeit sei, so will er indirekt damit sagen: Es hat also der Jude als solcher keine Straflosigkeit zu erwarten, wenn er Böses thut, und der Heide ist als solcher von der Belohnung nicht ausgeschlossen, wenn er Gutes thut.

V. 12. Die Unparteilichkeit Gottes erweiset sich darin, daß er ohne Unterschied der Person jeden nach seinem sittlichen Verhalten richtet. Der formale Maßstab, wonach Gott richtet, ist die größere oder geringere Kenntniß des Sittengesetzes, wie nach V. 6 die Werke den materia-

len Maßstab des Gerichtes bilden. *ἀνόμως* ist nicht „ungesetzlich" = *παράνωμος*, sondern „ohne Gesetz" = *χωρὶς νόμου*, wie es der h. Chrysostomus erklärt. Also: „denn Alle, welche ohne Gesetz sündigten, werden auch umkommen ohne Gesetz; und Alle, welche unter dem Gesetze sündigten, die werden mittelst des Gesetzes gerichtet werden." Im ersten Verstheile hat der Apostel offenbar die Heiden, im zweiten die Juden im Auge, und er will sagen: die Heiden, welche, ohne ein positives äußeres Gesetz (nämlich das mosaische) zu haben, sündigen, werden ohne Gesetz verloren gehen d. i. sie werden zwar nicht nach dem äußern mosaischen Gesetze als Norm und Maßstab zum ewigen Verderben verurtheilt, aber dennoch zu Grunde gehen, weil sie, wie gleich V. 14 und 15 gesagt wird, das Sittengesetz in ihren Herzen tragen. Die Juden aber, die das positive Gesetz Mosis haben und sündigen, werden durch das Gesetz verurtheilt werden; für sie wird das Gesetz den Maßstab des dereinstigen Gerichts bilden. Dies Letztere begründet der Apostel V. 13 und 16.

V. 13. Ueber die Verbindung der VV. 13—16 herrschen verschiedene Ansichten. Justinian verknüpft das *κριθήσονται* V. 12 unmittelbar mit *ἐν ἡμέρα* ... V. 16, und schließt V. 13—15 in Parenthese: „Alle, welche unter dem Gesetze sündigten, die werden vermittelst des Gesetzes gerichtet werden am Tage, da Gott richten wird ..." Allein bei dieser Verbindung weiß man nicht, wie man die VV. 13—15, die doch, wie das *γάρ* andeutet, zur Begründung des Vorhergehenden dienen, in den Gedankengang einfügen soll. Andere nehmen V. 13 als Begründung des im V. 12 Gesagten, V. 14 und 15 aber als Begründung von V. 13, und schieben zwischen V. 13 und 14 den Mittelgedanken ein: „das gilt auch von den Heiden." Nach diesen liegt dann der Verbindungsfaden in *νόμος*: „Nach dem Gesetze werden die Juden gerichtet, nach dem Gesetze auch die Heiden, denn sie haben ein solches ebenfalls." Am natürlichsten ergibt sich aber die Gedankenverbindung, wenn wir, was auch Estius billigt, V. 13 mit V. 16 verknüpfen und V. 14 und 15 mit Lachmann

in Parenthese einschließen. Also: „denn nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht vor Gott, sondern die Thäter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden am Tage, da Gott richten wird das Verborgene des Menschen, nach meinem Evangelium durch Jesum Christum.“ Der Sinn ist hiernach: Es ist nicht genug, das äußere Gesetz bloß zu haben und zu kennen; man muß es auch erfüllen, wenn man dereinst ein gnädiges Gericht erfahren will. Vgl. Jak. 1, 22—25. Der Apostel nennt hier die Juden *ἀκροαταὶ νόμου*, weil bei ihnen das Gesetz am Sabbathe in den Synagogen vorgelesen wurde; *ἀκροταί* ist also so viel als „Wisser, Kenner.“ Auffallend könnte es beim ersten Anblicke erscheinen, daß der Apostel hier von den Vollbringern des Gesetzes sagt: „sie werden gerechtfertigt werden“, wo er doch unten 3, 20 ausdrücklich hervorhebt: aus den Werken des Gesetzes werde Niemand gerechtfertigt vor dem Angesichte Gottes. Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs findet Estius nach dem Vorgange des h. Thomas mit Recht in der Doppelbedeutung von *δικαιοῦν*. Dies Wort bedeutet sowohl „rechtfertigen“ im christlichen Sinn, iustificare, iustum facere, d. i. einen der nicht gerecht, der Sünder ist, umschaffen ins Gegentheil, in einen Sündenlosen, mit heiliger gottgefälliger Gesinnung; als auch heißt es „für gerecht erklären“ oder, wenn vom Gerichte die Rede ist, „einen, der angeklagt ist, lossprechen, für unschuldig erklären“ z. B. Ps. 50, 6; 81, 3. Js. 5, 23. Matth. 12, 37. Luk. 16, 15 u. s. w. Erstere Bedeutung hat das Wort 3, 20 und an andern Stellen dieses Briefes; letztere aber hier: Wer das Gesetz thut, der wird im Gerichte, wo nach diesem Gesetze gerichtet wird, frei gesprochen, für gerecht erklärt werden. An *δικαιωθήσονται* schließt sich dann unmittelbar V. 16 *ἐν ἡμέρᾳ...* an. *τὰ κρυπτά* sind die im menschlichen Innern verborgenen Gesinnungen und Absichten, die theils die äußere That begleiten oder hervorrufen, theils ohne äußeres Werk im Menschen vorhanden sind. Also nicht bloß auf das äußere Werk, sondern auch auf die innere Gesinnung und Absicht, womit das äußere Werk gesetzt ist, wird das göttliche Gericht gerichtet sein. *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν*

μου „nach meinem Evangelium" d. i. wie das mir anvertraute Evangelium lehrt. Diese Worte beziehen sich aber nicht auf das Vorhergehende, so daß der Sinn wäre: Am Tage, wo Gott, wie es mein Evangelium lehrt, das Verborgene der Menschen richten wird"; — denn die Wahrheit, daß Gott dereinst richten wird, lehrt euch das A. T. — sondern sie gehen auf das Folgende: *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, so daß der Sinn ist: am Tage, wo Gott richten wird das Verborgene der Menschen, und zwar, wie es mein Evangelium lehrt, durch Jesum Christum. Daß Christus der Gottmensch und Erlöser, zugleich auch derjenige sei, durch den Gott die Welt richten werde, das war specielle Lehre des Evangeliums und diese wollte Paulus hier hervorheben.

V. 14. 15. Diese beiden VV. bilden, wie oben bereits gesagt ist, eine Parenthese, worin der Apostel das im ersten Theile des V. 12 Gesagte und speciell das *ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται* begründet. Dort hat der Apostel gesagt, daß die Heiden, die nicht, wie die Juden, ein äußeres positives Gesetz hätten, dennoch auch ohne ein solches Gesetz untergingen d. i. in dem unparteiischen Gerichte Gottes verurtheilt würden, wenn sie sündigten. Dies beweiset er nun hier dadurch, daß er zeigt, wie auch die Heiden eigentlich nicht ohne Gesetz sind, sondern ein inneres Gesetz in ihrem Herzen tragen, welches seinem wesentlichen Inhalte nach mit dem geschriebenen Gesetze der Juden übereinstimme. In dieser Nachweisung geht der Apostel von dem sittlichen Thun und Streben der Heiden aus; sie bethätigen sich dabei als ihre eigenen Gesetzgeber, und zwar legen sie in der Uebereinstimmung ihres Thuns und Strebens mit den Forderungen des jüdischen Gesetzes an den Tag, daß sie dieselben Forderungen in ihrem Innern tragen: „denn wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur das des Gesetzes thun, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz, da sie ja den Inhalt des Gesetzes in ihrem Herzen geschrieben vorzeigen, indem ihr Gewissen zugleich Zeugniß ablegt und die Gedanken unter einander anklagen oder auch vertheidigen." *φύσει* „von Natur" d. i. aus innerm Triebe, ohne positives

Gesetz, naturâ magistrâ, natura duce. An dieses φύσει klammerten sich die Pelagianer zur Begründung ihres Satzes, daß der Mensch aus selbsteigener Kraft das göttliche Gesetz erfüllen und so sein Heil wirken könne. Die Entgegnung Augustins, daß der Apostel hier von Heiden spreche, die bereits zum Christenthume bekehrt und durch die Gnade Gottes gestärkt das Gesetz erfüllen, stimmt nicht mit dem ganzen Zusammenhang dieser Stelle, welche offenbar von Juden und Heiden als solchen spricht. Reithm. erklärt ποιῶσι als bezeichne es hier nicht das wirkliche Thun, sondern nur das Bestreben, das Gesetz zu erfüllen. Allein diese Erklärung ist willkürlich. Auf die richtige Lösung dieser Schwierigkeit führt uns der Ausdruck τὰ τοῦ νόμου. Der Apostel sagt nicht τὸν νόμον, sondern τὰ τοῦ νόμου, er spricht also hier nicht von der Erfüllung des ganzen Gesetzes in allen einzelnen Geboten, sondern nur von der Erfüllung eines Theils des Gesetzes, jenes Theils nämlich, welchen die Heiden durch ihre natürliche Vernunft erkannten. So Cajetan. Mit den Worten: „so sind sie, die das (äußere, mosaische) Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz", will der Apostel sagen: die Heiden haben eine Regel oder Norm des sittlichen Thuns in sich, welches bei ihnen die Stelle des positiven Gesetzes vertritt. Dies erläutert er denn V. 15. οἵτινες ist wie oben 1, 25 erklärend und zugleich begründend: „da sie ja, quippe qui." — In dem Singular τὸ ἔργον faßt der Apostel alle einzelnen Gebote und Werke des Gesetzes zusammen; nicht die einzelnen Gebote des mosaischen Gesetzes, nicht die einzelnen Werke, die das jüdische Gesetz einzeln und bestimmt vorschreibt (τὰ ἔργα τοῦ νόμου 3, 20. 28 u. ö.), sind in das Herz der Heiden geschrieben, sondern nur die allgemeine sittliche Norm; also den Kern, den wesentlichen Inhalt des mosaischen Gesetzes tragen sie in sich. γραπτόν (= γεγραμμένον) ist mit Beziehung auf das geschriebene mosaische Gesetz gewählt. Daß nun der wesentliche Inhalt des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sei, dies beweisen (ἐνδείκνυνται) die Heiden durch ihr Gewissen, wovon der Apostel hier eine malerische Beschreibung gibt. συμμαρτυρούσης hat nicht, wie es Viele nehmen, den

Sinn des bloßen Simplex *μαρτυρούσης*, sondern es heißt hier: „zugleich Zeugniß ablegend", nämlich zugleich mit der Handlung; der Apostel will hiemit das die Handlung begleitende Gewissen bezeichnen. Mit den folgenden Worten: „und indem die Gedanken zwischen d. i. unter einander, so daß gleichsam ein Wortwechsel Statt findet, anklagen oder auch vertheidigen", beschreibt er das nachfolgende Gewissen in seiner richterlichen Funktion. Der Sinn ist also: Auch die Heiden tragen die ewige Norm des Guten und Bösen, den wesentlichen Inhalt des Sittengesetzes in sich; dies beweiset ihr Gewissen in seinen die Handlung begleitenden oder ihr nachfolgenden richterlichen Funktionen. Trüge der Heide nicht die Idee des sittlich Guten und Bösen in sich, so könnte bei ihm von einem Gewissen gar nicht die Rede sein. Denn die Thätigkeit des Gewissens besteht ja eben darin, diese ewige Norm des Guten und Bösen auf die einzelne Handlung des Menschen anzuwenden, und je nach der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Handlung mit dieser Norm den Menschen zu verurtheilen oder zu vertheidigen. — Uebrigens resultiren aus diesen beiden Versen zwei inhaltsschwere Gedanken, nämlich 1) daß auch das Heidenthum nicht durch und durch böse war, sondern die Idee des Sittlichen in sich trug; und 2) daß auch bei den Heiden die Möglichkeit einer relativen Gesetzeserfüllung Statt fand, — zwei Sätze, die bekanntlich von Luther und seinen Anhängern in Abrede gestellt wurden.

V. 17. 18. Um den Hochmuth, womit die Juden, als Inhaber des mosaischen Gesetzes, auf die Heiden herabblickten, noch mehr niederzudrücken, führt der Apostel hier den Gedanken aus, wie der Stolz auf ihr Gesetz im grellen Widerspruche stehe mit ihrer Unsittlichkeit, wodurch sie Gott entehren. V. 17 knüpft an V. 13 wieder an; dort hat Paulus den Wahn bestritten, als mache schon die bloße Kenntniß des Gesetzes gerecht; jetzt stellt er nun das Widersinnige und Verwerfliche des Stolzes auf die Kenntniß des Gesetzes und die Verehrung des wahren Gottes bei Uebertretung des Gesetzes ins Licht. Zu dem langen Vordersatz 17—20 fehlt der Nachsatz, indem V. 21 die Rede von Neuem wie-

der mit *οὖν* aufgenommen wird und in einer Reihe von Fragen sich fortsetzt. Statt *εἰ δὲ* lesen einige Codd. *ἴδε*, allein diese LA. ist nur eine spätere Correktur, um das Anakoluth oder den Construktionswechsel zu vermeiden. *Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ* d. i. wenn du den Ehrennamen Jude führst; denn *Ἰουδαῖος* ist hier Ehrenname, als Bezeichnung eines Mitgliedes des auserwählten Volkes. *ἀναπαύειν* mit dem Dativ oder mit *ἐπί* konstruirt entspricht dem hebräischen נִשְׁעַן עַל „sich stützen auf etwas, auf etwas sein Vertrauen setzen." Die Juden steiften sich auf den Besitz und die Kenntniß des Gesetzes, so wie auf die Kenntniß Gottes und ihr näheres Verhältniß zu ihm, und hielten sich schon allein dadurch für viel vorzüglicher als die Heiden. Also: „Wenn du nun Jude dich nennest und dich steifest auf's Gesetz, und dich Gottes rühmest, und kennest den (Vulgata „seinen") Willen." Das Folgende: *καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα* übersetzt die Vulgata: et probas utiliora. *δοκιμάζειν* heißt sowohl „prüfen" als auch „billigen", und *διαφέρειν* hat zunächst die Bedeutung „unterschieden sein", dann auch im N. T. häufig „besser sein" (vgl. Matth. 6, 26). Somit sind hier zwei Uebersetzungen möglich, entweder: „und prüfest das Unterschiedene" d. i. prüfest, was gut und böse sei, oder: „und billigst das Bessere", d. i. erkennst den Vorzug des Guten vor dem Bösen an. Letztere Uebersetzung ist mit der Vulgata hier deshalb vorzuziehen, weil so die beiden Versglieder eine Steigerung bilden: du kennst nicht bloß den Willen Gottes, sondern billigst auch das, was du als gut und recht erkannt hast. Eine solche Erkenntniß des göttlichen Willens und Zustimmung zu demselben wurde dem Juden erleichtert durch das Gesetz. Daher fügt der Apostel hinzu: „belehrt aus dem Gesetze."

V. 19. 20. Von den wirklichen Vorzügen der Juden geht der Apostel hier über zu den eingebildeten, zu jenen Vorzügen, welche die Juden den Heiden gegenüber sich anmaßten: „und hast die Zuversicht, daß du ein Führer der Blinden, ein Licht derjenigen seist, die in Finsterniß sind, ein Erzieher der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündi-

gen." Die Ausdrücke τυφλοί, οἱ ἐν σκότει, ἄφρονες, νήπιοι dienen zur Bezeichnung der Heiden, die den Juden als geistig Blinde, Unverständige und Unmündige galten. Die gehäuften Bezeichnungen verstärken die Schilderung. ἔχοντα ... τῷ νόμῳ ist aus der Seele des Juden herausgeredet, um den Grund anzuzeigen, warum er sich das Recht, Alle zu belehren, mit Grund beilege. μόρφωσις (von μορφοῦν „formen, bilden") heißt zunächst „Gestalt, Bild"; dann im Gegensatz zu dem Wesen einer Sache: „Scheinbild, Scheingestalt", und in dieser Bedeutung finden wir das Wort 2. Tim. 3, 5. Hier kann aber nach dem ganzen Zusammenhange das Wort nur in dem Sinne von τύπος, exemplar, genommen werden. Das Gesetz, die Thorah, war dem Juden der reale Abdruck aller sittlichen und religiösen Wahrheit, die Quelle aller Wissenschaft. Also: „der den Abdruck der Wissenschaft und Wahrheit im Gesetze besitze." γνῶσις und ἀλήθεια sind der Sache nach eins; jenes die erkannte Wahrheit, dieses die Wahrheit an sich.

V. 21—24. Zuerst entsteht hier die Frage, ob wir die folgenden Sätze mit der Vulgata als Aussagesätze, oder mit Chrysostomus, Theophylaktus u. A. als Fragen lesen sollen. Der Sinn bleibt in beiden Fällen im Wesentlichen derselbe. Da aber die Frageform den Nachdruck der Anklage erhöht, so nehmen wir am besten die einzelnen Sätze fragweise. Nach dem vorhergehenden Vordersatze sollte man nun hier den Nachsatz erwarten, der etwa so lautete: „Warum beobachtest du das Gesetz nicht?" Statt dessen nimmt aber der Apostel den Vordersatz mit οὖν wieder auf, und führt den Contrast durch eine Reihe von Participien mit ihren verbis finit. fragend durch. Die Participia entsprechen jenem Vordersatze und enthalten das erste Glied des Gegensatzes, und sind wesentlich gleich hypothetischen Vordersätzen (ὁ οὖν διδάσκων = εἰ οὖν διδάσκεις). Die verba finit. ergänzen den fehlenden Nachsatz und enthalten das zweite Glied des Gegensatzes: „der du nun einen Andern belehrst, belehrst dich selbst nicht" d. i. wenn du dich nun zum Lehrer über Andere aufwirfst, warum belehrst du dich selbst nicht? Das zweite Mal ist διδάσκειν in

praktischer Bedeutung zu fassen: „zur Befolgung der Lehre anhalten." Was der Apostel hier allgemein sagt, wendet er nun sofort auf einzelne Gebote an: „der du predigst, nicht zu stehlen, stiehlst? V. 22. Der du sagst, man solle nicht ehebrechen, brichst die Ehe? Der du verabscheuest die Götzen, begehst Heiligschändung?" Nach dem Exile hatten die Juden wirklich großen Abscheu vor dem Götzendienste; sie nannten die heidnischen Götzen geradezu *βδελύγματα*, תּוֹעֵבוֹת. Das *ἱεροσυλεῖς* verstehen Viele von wirklicher Beraubung heidnischer Tempel: du hast Abscheu vor den heidnischen Götzen, aber scheuest dich doch nicht, ihre Tempel aus Habsucht zu berauben. Allein daß die Juden heidnische Tempel beraubten, davon wissen wir nichts. Besser nehmen wir also das Wort *ἱεροσυλεῖς* im weitern Sinne, und erklären es von jeglicher Schändung nicht heidnischer Tempel, sondern des jüdischen Heiligthums. So wird der Gegensatz schärfer: Du hast zwar Abscheu vor den Götzen, aber scheuest dich doch nicht, das, was dem wahren Gotte heilig ist, zu schänden. So der h. Thomas: sacrilegium facis, abutendo scilicet his, quae pertinent ad divinum cultum. Die Erklärungen, welche *ἱεροσυλεῖς* bloß von dem Unterschlagen der Abgaben an den jüdischen Tempel oder, wie Estius, bloß von der Theilnahme der Juden am heidnischen Opferkulte verstehen, fassen das Wort in einem zu engen Sinne. — V. 23 sollte man für *ἐν νόμῳ* wegen des Gegensatzes *τὸν θεὸν ἀτιμάζεις* erwarten: *ἐν θεῷ*. Allein indem der Jude des Gesetzes sich rühmte, rühmte er sich indirekt eben dadurch auch, von Gott vor andern Völkern ausgezeichnet, geehrt zu sein. Vollständig und scharf wäre also der Gegensatz ausgedrückt, wenn es hieße: „der du wegen des Gesetzes dich Gottes rühmst, verunehrst Gott durch Uebertretung des Gesetzes." *ἀτιμάζειν* ist hier von der Verunehrung Gottes vor Andern, nämlich den Heiden, zu verstehen. Dies erhellt aus V. 24, wo der Apostel eine Stelle aus Jes. 52, 5 auf die Juden anwendet. Die Stelle ist frei nach der LXX citirt. Im Urtexte, wo das *δι' ὑμᾶς* und *ἐν ἔθνεσι* fehlt, hat die Stelle nach dem Zusammenhange den Sinn: Jehova's Name werde

durch Unterdrückung der Juden verhöhnt; nach der LXX aber und in der Anwendung des Apostels: Gott werde um des schlechten Betragens der Juden willen (δι' ὑμᾶς) unter den Heiden gelästert.

V. 25 ff. Im Vorhergehenden hat der Apostel ausgesprochen, daß dem Juden alle seine gerühmten Vorzüge ohne die Gesetzeserfüllung keinen höhern Werth geben. Da konnte er nun von den Juden den Einwurf erwarten: Wie ist es aber mit der Beschneidung? Durch dieses h. Bundeszeichen sind wir in den Bund mit Gott als das auserwählte Volk aufgenommen; durch die Beschneidung stehen wir also doch höher als die Heiden. Diesem Einwurfe begegnet der Apostel, indem er den Gedanken ausführt, daß auch die Beschneidung ohne Gesetzeserfüllung von keinem wahren innern Werthe, daß die wahre Beschneidung und das wahre Judenthum Sache des Geistes und Herzens sei: „die Beschneidung nämlich nützt zwar, wenn du das Gesetz erfüllest." In wiefern die Beschneidung nütze, d. h. in wiefern das Judenthum vor dem Heidenthum einen wirklichen Vorzug habe, führt Paulus 3, 1 ff. aus. Aber nur dann, sagt hier der Apostel, gibt dieses Bundeszeichen einen Vorzug, wenn der Träger die Bundesbedingungen, nämlich das Gesetz, wirklich erfüllt. Ohne Gesetzeserfüllung war die Beschneidung ein leeres äußeres Zeichen, und verlieh keinen Vorzug. Wenn der Apostel Gal. 5, 6, 1. Kor. 5, 9 sagt: „die Beschneidung gilt nichts, und die Vorhaut gilt nichts", so steht dies nicht im Widerspruche mit unserer Stelle. Denn dort betrachtet er das Judenthum und Heidenthum als vereinigt im Christenthum. Im Christenthum gilt keine Beschneidung, keine Vorhaut mehr, d. i. Juden- und Heidenchristen stehen in Christo sich gleich. Hier aber betrachtet er das Judenthum an sich im Gegensatze zu dem Heidenthume, und als solches hatte es allerdings einen Vorzug vor dem Heidenthume, wie der Apostel unten 3, 1 zeigt. „Wenn du aber ein Uebertreter des Gesetzes bist, so ist deine Beschneidung Vorhaut geworden", d. i. so hast du als Beschnittener vor dem Heiden keinen Vorzug, bist im Herzen ein Unbeschnittener. Diese Worte des Apostels bilden den direkten Gegensatz gegen die mate-

rialistisch aufgefaßte Bedeutung der Beschneidung, wie sie bei vielen Juden Statt fand. Diese legten auf die äußere Beschneidung einen so hohen Werth, daß sie glaubten, bei den Juden, die verdammt würden, werde am jüngsten Tage die Vorhaut auch äußerlich wieder hergestellt werden.

V. 26. 27. Aus dem im vorigen V. ausgesprochenen Gedanken zieht der Apostel hier eine Folgerung (*οὖν*), die zu noch größerer Beschämung des Judenstolzes dienen mußte, daß nämlich die Heiden, wenn sie ihrem Gewissen folgend das Gesetz erfüllen, im dereinstigen Gerichte nicht nur den Juden gleich stehen, sondern diese sogar verurtheilen werden: „Wenn also die Vorhaut die Satzungen des Gesetzes beobachtet, wird da nicht seine Vorhaut für Beschneidung gerechnet werden, und wird nicht die natürliche Vorhaut, die das Gesetz erfüllt, dich richten, der du bei Schrift und Beschneidung ein Gesetzesübertreter bist?" *ἀκροβυστία*, abstractum pro concreto, = *ἀκροβυστης* „der Unbeschnittene" d. i. der Heide. Auf dieses Concretum bezieht sich auch im Folgenden das *αὐτοῦ*. Von dem Heiden wird nun gesagt, wenn er die Satzungen des Gesetzes (*δικαιώματα* vgl. 1, 32) beobachte, — und er kann dies, da er nach V. 15 den Kern, den wesentlichen Inhalt des Gesetzes in seinem Herzen trägt — so werde seine Vorhaut für Beschneidung gerechnet werden, d. i. im Gerichte werde ein solcher Heide vor Gott als Beschnittener, als wahrer Jude gelten. Ueber die Bedeutung von *λογίζεσθαι εἰς* wird unten zu Kap. 4 näher die Rede sein. — V. 27 kann als Fortsetzung der vorhergehenden Frage und auch als selbstständiger Satz gefaßt werden. Im letztern Falle hätten wir hier eine Steigerung und *καὶ* wäre in der Bedeutung „auch sogar" oder „ja" zu nehmen: „Ja, richten wird die natürliche Vorhaut u. s. w." *ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία*, wiederum abstractum pro concreto: „der von Natur Unbeschnittene", d. h. der geborene Heide. *κρινεῖν* ist hier mit dem h. Thomas indirekt zu nehmen in dem Sinne: Im Vergleich mit diesen Heiden wirst du, Jude, im Gerichte vor Gott nicht bestehen. *γράμμα* ist hier *νόμος γεγραμμένος*, „bei oder trotz Gesetz und Beschneidung."

V. 28. 29. Die bisherige Behauptung, daß die äußere Beschneidung für sich allein, ohne innere Gesinnung keinen Vorzug gebe, begründet der Apostel hier durch den Satz, daß das wahre Judenthum und die wahre Beschneidung etwas Innerliches sei, in der innern Gesinnung bestehe. Was die Construktion dieses Satzes betrifft, so ist V. 28 das Subjekt unvollständig und aus dem Prädikate zu ergänzen, so nämlich: *οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ (Ἰουδαῖος) Ἰουδαῖός ἐστιν, οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ, ἐν σαρκὶ (περιτομὴ), περιτομή (ἐστιν)*, dagegen ist V. 29 das ganze Prädikat aus dem Vorhergehenden etwa in dieser Weise zu ergänzen: *ἀλλὰ ὁ ἐν τῷ κρύπτῳ Ἰουδαῖος (Ἰουδαῖός ἐστι), καὶ περιτομὴ καρδίας, ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι (περιτομή ἐστιν)*. So de Wette. Also: „denn nicht der im Aeußern d. i. durch bloße äußere Beschneidung Jude ist, ist wahrer Jude, noch ist die im Aeußern, im Fleische, vorgenommene Beschneidung eine wahre Beschneidung; sondern der im Verborgenen d. i. in der Gesinnung Jude ist, ist wahrer Jude, und die Beschneidung des Herzens, die im Geiste und nicht nach dem Buchstaben des Gesetzes, also eine innere und nicht bloß äußere ist, ist wahre Beschneidung. Worin diese Beschneidung des Herzens bestehe, erörtert der Apostel im 6. und 8. Kap. unsers Briefes: sie besteht negativ in der Entsündigung und Reinigung des Herzens und positiv in der Erfüllung mit dem höhern göttlichen Lebenselemente, in der Mittheilung der heiligmachenden Gnade (*ἐν πνεύματι*). Eine solche innere Beschneidung macht den wahren Abrahamiden; sie ist aber allein in Christo zu finden. Daher sagt der Apostel Kol. 2, 11, daß die Christen eine Beschneidung in Christo hätten, welche in der Ablegung des fleischlich gesinnten Leibes bestehe, und Phil. 3, 3: „Denn wir sind die Beschneidung, die wir Gott im Geiste dienen, und uns in Christo Jesu rühmen, und nicht auf Fleisch vertrauen." — Ein solcher am Herzen Beschnittener, sagt der Apostel, wird vor dem Richterstuhle Gottes Billigung (*ἔπαινος*) finden, wenn er auch hier von den Menschen (nämlich von den Juden)

als ein Unbeschnittener verurtheilt wird. *οὗ* bezieht sich auf das Hauptsubjekt *Ἰουδαῖος*.

§. 4. Vergleichung der Juden und Heiden.
3, 1—20.

Der Apostel hat am Schlusse des vorigen Kapitels den Beweis des ersten Satzes, der ihm als Grundlage für die ganze folgende Erörterung dienen soll, vollendet, des Satzes nämlich, daß alle Menschen, Juden sowohl als Heiden, Sünder sind und dem unparteiischen Strafgerichte Gottes unterliegen. Er könnte nun gleich zu seinem Hauptthema, von dem neuen Heilswege, der für alle Menschen ohne Unterschied im Glauben an Christus geöffnet ist, übergehen, wenn nicht zuvor noch einige Mißverständnisse hinwegzuräumen, einige mögliche Einwürfe zu beantworten wären. Der Zweck nämlich der ganzen Darstellung im vorigen Kapitel war, zu zeigen, daß auch die Juden trotz Gesetz und Beschneidung nicht besser seien, als die Heiden, da sie ja das Gesetz nicht gehalten, ohne dessen Erfüllung auch die Beschneidung nichts nütze. Da hätte man nun fragen können: Wie? Ist nicht das Judenthum eine göttliche Veranstaltung? und wenn dies, wie kann man da behaupten, daß es nicht nütze? Auch hätten die Gegner des h. Paulus das Gesagte leicht aufgreifen können, um ihn als Feind und Verräther der väterlichen Religion darzustellen. Diesen Fragen und möglichen Mißverständnissen kommt hier der Apostel zuvor, indem er sagt, daß das Judenthum als Träger der göttlichen Offenbarungen allerdings einen bedeutenden Vorzug vor allen übrigen Völkern besitze, und diesen Vorzug selbst durch den Unglauben Vieler aus dem Judenthum nicht verloren habe. In Beziehung auf Sündhaftigkeit und Strafbarkeit habe aber der Jude vor dem Heiden nichts voraus. Der Apostel gibt seine Darstellung über das Judenthum in Form einer Disputation, mit Frage und Antwort, eine Form, die ganz natürlich aus der Lebendigkeit und dem Feuer hervorgeht, mit welchem Paulus seinen Stoff behandelt, und die seiner Argumentation viele Lebendigkeit gibt.

V. 1. *οὖν* bezeichnet das Folgende als Schluß aus dem Vorigen: Wenn nun die Sachen so stehen, wie eben gesagt ist, was hat denn der Jude für einen Vorzug vor dem Heiden? *περισσόν* eigentlich „was darüber, was mehr ist, als Anderes", also „Vorzug"; *τὶ τὸ περισσόν* entspricht dem hebräischen מַה־יּוֹתֵר; vgl. Ekkles. 6, 8. Das Erste: „Was hat denn nun der Jude voraus?" ist die allgemeine Hauptfrage; das Zweite: „oder welchen Nutzen hat die Beschneidung?" ist eine untergeordnete Frage über eines der Heilsmittel des Judenthums. Der Apostel hebt aber die Beschneidung besonders heraus, weil die Juden auf diese das meiste Gewicht legten, sie auch in der That das wichtigste Sakrament des A. B. bildete und ein Vorbild unserer Taufe war.

2. Der Apostel antwortet auf seine erste Frage: „Viel in jeglicher Weise" d. i. in allen Beziehungen hat der Jude voraus. Indem er nun sagt „in jeglicher Weise", schweben ihm mehrere Vorzüge des Judenthums vor, über welche er sich aber erst Kap. 9 weiter auslässt. Hier nennt er nur einen und zwar den vorzüglichsten: „zuerst nämlich weil sie betraut wurden mit den Aussprüchen Gottes." Zu *ἐπιστεύθησαν* ist als Subjekt *οἱ Ἰουδαῖοι* zu ergänzen. *πιστεύειν τινί τι* „einem etwas anvertrauen"; wird dies Verbum ins Passiv umgesetzt, so wird der Dativ der Person Nominativ, und der Accusativ der Sache bleibt: *πιστεύομαί τι* „mir wird etwas anvertraut, ich werde mit etwas betraut." Unter *λογία τοῦ θεοῦ* = אִמְרֵי־אֵל (vgl. 4. Mos. 24, 16) haben Einige bloß das alttestamentliche Gesetz verstehen wollen; allein diese fassen den Ausdruck zu enge. Wir haben dabei an die alttestamentliche Offenbarung überhaupt, besonders aber, wie aus dem Folgenden erhellt, an die messianischen Verheißungen zu denken. Das war Israels Vorzug vor allen andern Völkern der alten Welt, daß es von Gott besonders ausgewählt war, in dem allgemeinen Verfall der Menschheit der Träger der göttlichen Offenbarung, der Bewahrer der reinen Gottesidee zu sein. Ein beständiger Prediger sollte Israel sein in der Wüste des Heidenthums und immerfort hinweisen auf den, der da kommen sollte, um Alle zu er-

lösen. Und dieser Erlöser sollte aus ihm hervorgehen; von den Juden und auch zunächst für sie sollte das Heil kommen, das war Israels höchster Vorzug, das sein größter Ruhm.

V. 3. 4. Eben hat Paulus den Hauptvorzug der Juden in die messianischen Verheißungen gesetzt, die ihnen zu Theil wurden. Nun hatte aber faktisch ein großer Theil des jüdischen Volkes das messianische Heil, als es in Christo wirklich erschien, im Unglauben von sich gestoßen. Wird damit nicht die Verheißung, die Gott diesem Volke gemacht, und somit auch der Vorzug dieses Volkes aufgehoben? Ja wird nicht durch diese Untreue und durch diesen Unglauben Gott gleichsam gezwungen, das Versprechen, welches er diesem Volke gemacht, nicht zu halten, also seinen eigenen Worten untreu zu werden? Diesen Einwurf macht sich hier der Apostel selbst aus der Seele seiner heidenchristlichen Leser: „Wie denn nun? wenn Einige ungläubig waren? wird nicht ihr Unglaube die Treue Gottes aufheben?" Mildernd und schonend sagt der Apostel hier „Einige", obgleich der bei weitem größere Theil des jüdischen Volkes gegen Christum sich verstockte. *καταργεῖν* eigentlich „außer Wirksamkeit setzen." — In diesem Einwurfe lag zuletzt ein Zweifel an Gottes Wahrhaftigkeit und Treue; daher weiset der Apostel denselben V. 4 durch *μὴ γένοιτο* mit Abscheu zurück: „das soll nicht sein" d. i. das sei ferne, so etwas zu denken; „vielmehr soll Gott wahrhaft sein, jeder Mensch aber ein Lügner." Das *μὴ γένοιτο* entsprechend dem hebräischen חָלִילָה ist eine beim Paulus häufig wiederkehrende Formel, wodurch er einen Einwurf, einen Zweifel, mit Abscheu von sich abweiset, etwa wie unser „Bewahr' der Himmel!" Der folgende Imperativ *γινέσθω*, veranlaßt durch das *μὴ γένοιτο*, ist nur eine stärkere Form der Behauptung, und der Apostel will sagen: Es soll fern von uns sein, in die Treue und Wahrhaftigkeit Gottes irgendwie Zweifel zu setzen; vielmehr sollen und müssen wir ihn als wahrhaft, alle Menschen aber als Lügner anerkennen und bekennen. So gefaßt schließt sich die folgende Stelle, welche der Apostel aus Ps. 50, 6 genau nach der LXX citirt, schön an. Dort bekennet der reumüthige David nach begangenem Morde und Ehebruche of-

fentlich seine Sünden mit den Worten: „An dir allein hab' ich gesündiget und, was in deinen Augen böse ist, gethan." Und er legt dieses Bekenntniß deshalb öffentlich und vor aller Welt ab: „damit du (o Gott) gerecht erscheinst in deinen Worten d. i. in deinem Strafurtheile über mich, und du siegest, wenn man dich richtet" d. i. damit du als Gerechter hervortretest, wenn man etwa in den schweren Strafen, die du über mich verhängst, deine Gerechtigkeit in Abrede stellen wollte. Wie also, will der Apostel sagen, Davids Sünde, öffentlich bekannt, die Gerechtigkeit Gottes in seinen Strafen recht ins Licht setzte, so hebt auch die Untreue und der Unglaube der Juden, weit entfernt Gott in seinen Versprechungen untreu zu machen, vielmehr Gottes Wahrhaftigkeit und Treue recht hervor. Denn trotz ihres Unglaubens erfüllt dennoch Gott seine Verheißungen an diesem Volke. Wie und in welchem Sinne Gott seine Verheißungen am jüdischen Volke erfülle, das erläutert der Apostel im Verlaufe des Briefes, wo er über das wahre Wesen und die Zukunft des Judenthums näher spricht. Hier war es ihm vorläufig genug, dem genannten Einwurfe die allgemein anerkannte Wahrheit von der Wahrhaftigkeit und Treue Gottes entgegenzusetzen.

V. 5—8. Hier macht der Apostel eine kleine Abschweifung von seinem Thema. Aus dem Vorhergehenden, besonders aus der angeführten Psalmstelle hätte man möglicher Weise die falsche Folgerung ziehen können: Wenn unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit erst recht ins Licht stellt: ist da nicht Gott ungerecht, wenn er die Sünde bestraft? sollen wir da nicht gar Böses thun, damit Gutes daraus hervorgehe? Diese Folgerung weiset der Apostel hier ab. — *ἀδικία* ist der weitere die *ἀπιστία* V. 3 und das *ψεῦσμα* V. 4 einschließende Begriff, wie das gegenüberstehende *δικαιοσύνη* die *πίστις* V. 3 und *ἀλήθεια* V. 4 in sich faßt. *συνιστάναι* eigentlich „zusammenstellen", dann „darstellen, erweisen, ins Licht setzen" (commendat Vulgata): „Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit erweiset, was sollen wir sagen? Ist da nicht Gott ungerecht, wenn er den Zorn d. i. Strafe verhängt". Um diese seine unwürdig scheinende Rede, diese

gotteslästerliche Folgerung zu entschuldigen, fügt der Apostel gleich in Parenthese hinzu: „nach menschlicher Weise rede ich" d. h. ich mache hier eine Folgerung, wie Menschen sie im gewöhnlichen Leben zu machen pflegen. Wir würden diesen ganzen Satz etwa so ausdrücken: Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit erst recht ins Licht setzt, so sollte man sagen (*κατὰ ἄνθρωπον λέγω*), daß Gott ungerecht wäre, wenn er die Sünde bestrafte; sie dient dann ja zu seiner Ehre. — Wiederum weiset der Apostel V. 6 durch *μὴ γένοιτο* diese Folgerung mit Unwillen zurück. *ἐπεὶ* = alioquin: „sonst wie könnte Gott die Welt richten?" Paulus widerlegt also diese Folgerung kurzweg aus ihrer Unvereinbarkeit mit der Idee Gottes als des Weltrichters, welcher Gutes und Böses vergilt, eine Idee, die als feststehend betrachtet werden müsse. *κόσμος* mit einigen Interpreten bloß von der Heidenwelt zu verstehen, dazu liegt gar kein Grund vor.

V. 7. Dieser V. schließt sich an das unmittelbar Vorhergehende an, und dient zur nähern Erläuterung und Begründung des *πῶς κρινεῖ*... wie schon das *γὰρ* anzeigt; ist also nicht, wie Viele meinen, als Fortsetzung von V. 5, als weitere Ausführung des dort vorgetragenen Einwurfs zu fassen. „Denn wenn die Wahrheit Gottes bei meiner Lüge groß geworden ist zu seiner Verherrlichung, wie werde auch ich da noch als Sünder gerichtet?" Der Apostel will sagen: Wenn durch meine Lüge die Wahrhaftigkeit Gottes recht hervortritt, meine Lüge also indirekt zur Verherrlichung Gottes dient, so darf man aus diesem von mir nicht intendirten Erfolg meiner Lüge nicht folgern, daß damit der Charakter der Sündhaftigkeit und Strafbarkeit in meiner Lüge aufgehoben sei, weil man damit zugleich auch das Gericht Gottes läugnete, welches doch feststeht. Dies die erste Absurdität aus jener Folgerung. Der Apostel sagt hier in lebhafter Rede von sich aus, was in gleicher Weise von Allen gilt. — *περισσεύειν* ist nur ein stärkerer Ausdruck als das *συνιστάσθαι* V. 5. *κἀγώ* ist Verstärkung des *ἐγώ* „auch ich", wie Andere, der ich doch zur Verherrlichung Gottes beigetragen zu haben scheine.

V. 8. Hier kommt der Apostel auf eine **zweite** Absurdität, die sich in Bezug auf die Sittlichkeit aus jener Folgerung ergebe. Wäre es wahr, daß der Erfolg unserer Sünde, die Verherrlichung Gottes, den Charakter der Sündhaftigkeit und Strafbarkeit aufhöbe, so müßten wir nur immer Böses thun, damit daraus Gutes, nämlich die Verherrlichung Gottes, entspringe. Damit wäre aber der Begriff von Sittlichkeit und Sünde überhaupt aufgehoben. — Was die Construktion dieses Satzes angeht, so ist vor *μή* aus dem Vorhergehenden *τί* zu suppliren. Mit *καθὼς φασίν – λέγειν* schaltet der Apostel eine Beziehung auf eine wirklich vorgekommene Verdrehung seiner Lehre ein, und macht das, was Rede des bisher Sprechenden sein sollte, vermöge einer Attraktion durch *ὅτι* abhängig von *λέγειν* (vgl. **Winer's** Gram. §. 63. 6). Wir können in der Uebersetzung diesen Constructionswechsel nicht nachahmen und müssen übersetzen, als wenn da stände: *καὶ τί μή, καθὼς — λέγειν, ποιῶμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά*: „**und warum sollen wir nicht, wie wir verläumdet werden und wie Einige sagen, daß wir behaupten, das Böse thun, damit daraus das Gute hervorgehe.**" Das folgende Relat. *ὧν* geht nicht auf die Verläumder, von denen vorher die Rede ist, sondern auf diejenigen, welche diese Maxime aufstellen und darnach handeln würden: „**Solche trifft gerechte Verdammniß.**" Der absolut letzte Zweck, den Gott bei der Schöpfung, überhaupt bei aller Offenbarung ad extra hatte, ist seine eigene Verherrlichung. Diesem letzten Zwecke muß zuletzt Alles, selbst die Sünde, selbst die ewige Verdammniß der Sünder, dienen. Denn die Sünde offenbart die strafende Gerechtigkeit Gottes, und die Verdammten predigen thatsächlich durch alle Ewigkeit Gott den Gerechten. Aus diesem letzten Erfolge der Sünde darf man aber nicht schließen, daß die Sünde deshalb aufhöre Sünde und strafbar zu sein; denn damit hätte man, sagt der Apostel, zugleich das Gericht Gottes, also auch die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, geläugnet, und damit hätte man zugleich die Aufforderung ausgesprochen, nur zu sündigen, damit die Gerechtigkeit Gottes hervortrete, also aller Sittlichkeit Hohn gesprochen.

V. 9—20. Nach der Abschweifung V. 5—8 stellt nun der Apostel das Ergebniß dessen, was er im vorigen Kap. den Juden zu beherzigen gegeben, auf, und dieses lautet dahin: An und für sich, abgesehen von den äußern Gnaden, haben die Juden keinen Vorzug, sondern sind mit den Heiden zugleich strafbar, wie auch schon das A. T. bezeugt, da kein Mensch durch das bloße Gesetz gerecht vor Gott wird. *τί οὖν;* „Was nun?" eine Formel, womit der Apostel den nun beginnenden Schluß einleitet, so viel als: was ist also das Resultat aus dem bisher Gesagten? Von den vielen Erklärungen des Wortes *προεχόμεθα* ist die der Vulg. praecellimus, die allein passende: „Haben wir (Juden) einen Vorzug (vor den Heiden)?" Die Antwort *οὐ πάντως*, „ganz und gar nicht", scheint beim ersten Anblicke mit V. 1 und 2 zu streiten, wo der Apostel dem Judenthum einen großen Vorzug vor dem Heidenthume einräumt. Allein, wie aus der folgenden Begründung des *οὐ πάντως* hervorgeht, hat der Apostel hier bei *προεχόμεθα* den innern Vorzug der Gerechtigkeit vor Gott im Auge, wohingegen er oben unter *τὸ περισσόν* die äußern Vorzüge des Judenthums versteht. So der h. Thomas und Estius. — Die Antwort *οὐ πάντως* begründend fährt der Apostel fort: „denn wir haben vorher Juden sowohl als Heiden, alle angeklagt, daß sie unter der Sünde sind." Iam enim ante (cap. 1 et 2) probavimus, allegatis criminibus, Iudaeos et gentiles omnes peccato subditos esse. Estius. — *ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι* „unter der Gewalt, Herrschaft der Sünde d. i. sündhaft sein."

V. 10 ff. Den Beweis der allgemeinen Sündhaftigkeit, den Paulus oben den Heiden gegenüber aus der Erfahrung geliefert hat, führt er hier den Juden gegenüber (vgl. V. 19) aus der Auctorität der h. Schrift. V. 10—12 sind ein freies Citat aus Ps. 14, 1—3, worin der Psalmist sein böses Zeitalter schildert. Es heißt dort nach dem Urtexte: „Es spricht der Thor bei sich: es ist kein Gott! verderbt, abscheulich machen sie ihr Treiben; nicht Einer ist der Gutes thut." Dafür hier: „nicht Einer ist gerecht, auch nicht Einer" (das *οὐδὲ εἷς* verstärkt das Argument, die

LXX hat dafür ἕως ἑνός). „Jehovah aus dem Himmel blickt er auf die Menschensöhne zu sehen, ob da sei ein Vernünftiger, ob einer, der Gott suchen will." Dafür hier: „Niemand ist weise, Niemand ist, der Gott sucht." — „Doch Alles abgefallen, allzumal verdorben, nicht Einer ist, der Gutes thut, nicht Einer ist's sogar."

V. 13—18. Der erste Theil von V. 13: „Ein offenes Grab ist ihre Kehle, mit ihren Zungen trügen sie", ist genommen aus Ps. 5, 10, wo der Psalmist Feinde beschreibt, die durch ihre Reden gefährlich sind; die letzten Worte: „Natterngift ist unter ihren Lippen" sind aus Ps. 139, 4. Das „offene Grab" ist Bild des Verderbens; „Kehle" und „Zunge" werden hier genannt als Organe der Sprache. ἐδολιοῦσαν ist alexandrinische Flexion statt ἐδολιοῦν. — V. 14. „Ihr Mund ist voll von Fluch und Bitterkeit", ist aus Ps. 9, 7. — V. 15—18 endlich sind mit einigen Auslassungen aus Jes. 59, 7 f. citirt, wo der Prophet den verderblichen sittlichen Zustand der Juden mit nachdrücklichen Worten beschreibt: „Schnell sind ihre Füße zum Blutvergießen; Zerstörung und Verderben sind auf ihren Wegen, und den Weg des Friedens kennen sie nicht; nicht ist Gottesfurcht vor ihren Augen."

V. 19. Um nun zu verhüten, daß die Juden in ihrem Heiligkeitsdünkel ihm entgegneten, es sei dies Alles nicht von ihnen gesagt, sondern gehe bloß die Heiden an, fügt der Apostel hinzu: „Wir wissen aber" d. i. es steht aber fest, „daß Alles, was das Gesetz sagt, es zu denen redet, die im Gesetze sind" d. i. daß alle Aussprüche des Gesetzes zunächst denen gelten, die unter dem Gesetze stehen, die angeführten Aussprüche von der allgemeinen Sündhaftigkeit also zunächst auf die Juden sich beziehen, so daß keiner, weder Jude noch Heide, im Gerichte Gottes sich vertheidigen kann, sondern sich als straffällig vor Gott bekennen muß: „so daß jeder Mund verstumme, und die ganze Welt vor Gott straffällig werde." νόμος bezeichnet hier das ganze A. T., denn die vorher angeführten Stellen waren aus den Psalmen und Propheten. Von seinem vorzüglichsten Theile nannte der Jude das ganze

A. T. „Gesetz.“ Wir haben *ἵνα* hier in seiner konsekutiven Bedeutung genommen, weil dieses dem ganzen Gedankengange angemessen scheint. Allein auch die gewöhnliche finale Bedeutung dieser Partikel läßt sich hier festhalten, wenn wir das *ἵνα πᾶν στόμα* nur unmittelbar mit dem *νόμος λαλεῖ* verbinden. Es war eben der Zweck des alttestamentlichen Gesetzes, das Schuldbewußtsein der Menschen zu wecken, und wach zu erhalten. — *ὑπόδικος τῷ θεῷ* = *ὑπὸ τὴν δίκην τοῦ θεοῦ* „dem Gerichte und der Strafe Gottes unterworfen.“

V. 20. Den bisherigen Beweis von der Sündhaftigkeit aller Menschen, auch der Juden, schließt Paulus hier mit zwei Sätzen, die zugleich den Uebergang zu seinem eigentlichen Hauptthema bilden, daß das Evangelium die wahre Gerechtigkeit vor Gott bringe. Der erste Satz ist: durch Werke des Gesetzes wird kein Mensch gerechtfertigt vor Gott. *διότι* ist hier „denn.“ Der Apostel hat vorher gesagt: Alle Menschen, auch die Juden, müßten sich als schuldig und straffällig vor Gott bekennen; dies begründet er nun hier näher in Beziehung auf die Juden, die leicht glauben konnten, durch treue Gesetzeserfüllung vor Gott gerechtfertigt zu werden. Die wahre Rechtfertigung vor Gott besteht in der innern Entsündigung und Heiligung oder mit andern Worten, in der innern Umschaffung und Wiedergeburt. Diese Neugeburt konnte aber das alttestamentliche Gesetz an sich mit allen seinen Werken, Opfern und Ceremonien, die es befahl, nicht bewirken, wenn es auch von dem Juden noch so genau beobachtet wurde. Neugeboren kann der Mensch nur werden aus dem zweiten Adam, Christus. Nur dadurch, daß der Mensch glaubend und liebend in Christus eingeht, und Christus durch Glaube und Liebe im Menschen geboren wird, steht der Mensch wahrhaft gerecht vor Gott da. Der fromme Jude des A. B. wurde also nicht gerechtfertigt durch Gesetzeserfüllung an sich, sondern durch treue Erfüllung des Sittengesetzes verbunden mit dem Glauben an den künftigen Erlöser. Durch diesen Glauben anticipirte er das Erlösungsverdienst Christi; denn der Glaube faßt nach Hebräer 11, 1 die Substanz, den Kern der zu hoffenden Dinge in sich.

Daher konnten die alttestamentlichen Gerechten auch nicht eher in den Himmel eingehen, als die Erlösung durch Christus, die sie im Glauben anticipirt hatten, faktisch vollendet war, nämlich nach dem Kreuzestode des Erlösers. Was der Apostel unter ἔργα νόμου verstehe, ergibt sich hiernach von selbst. Es sind die dem äußern Sittengesetze entsprechenden Werke, die der Mensch vollbringt, bevor er in die Erlösung durch Christus eingegangen, die er also vor seiner Rechtfertigung in Vollzug setzt. πᾶσα σάρξ οὐ δικαιωθήσεται hebraisirend für οὐδεὶς δικ. Der zweite Satz, der hinwieder zur Begründung des ersten dient (daher das γάρ), ist, daß das Gesetz Erkenntniß der Sünde wirkt. Der Zweck des Gesetzes war nicht, den Menschen zu rechtfertigen, sondern seine ganze Bestimmung ging darin auf, als objektives Gewissen mit seinem kathegorischen Imperativ im Menschen das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und damit das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und mit diesem zugleich die Hoffnung auf den künftigen Erlöser wach und lebendig zu erhalten, und so die Menschheit zur Aufnahme des Erlösers zu befähigen. Wegen dieser seiner Bestimmung nennt der Apostel Gal. 3, 24 treffend das alttestamentliche Gesetz den παιδάγωγος εἰς Χριστόν. Denn es ist mit der Menschheit im Ganzen, wie mit jedem einzelnen Menschen. Die wahre Selbstkenntniß, das innere Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit, Schwäche und Hülfsbedürftigkeit bilden die einzige Grundlage aller wahren Bekehrung und Rechtfertigung. Denn dieses Gefühl treibt den Menschen an, sich im gläubigen Vertrauen zu Christus zu wenden, und von ihm allein Rettung zu erwarten. So mußte auch die Menschheit der alten Welt erst an sich verzweifeln lernen, sie mußte im Heidenthum durch die höchst mögliche Ausbildung der natürlichen Seite im Menschen alle natürlichen Mittel und Wege zur Selbstrettung gleichsam durchprobirt haben, ehe sie zur Aufnahme des Erlösers fähig war. In dieser Hinsicht hatte auch das Heidenthum ebenso wie das Judenthum einen propädeutischen Charakter.

§. 5. Die Rechtfertigung durch den Glauben.
3, 21—31.

Der Apostel hat nun von 1, 18 an bis hieher den Satz erörtert, daß alle Menschen, Juden sowohl als Heiden, sündhaft und strafbar seien, daß auch in dem Besitz des alttestamentlichen Gesetzes und in der Beschneidung an und für sich kein wahrer innerer Vorzug der Juden vor den Heiden begründet sei, da das bloße Gesetz keine wahre Rechtfertigung vor Gott geben könne. Hiermit hat er das Fundament gelegt für die Darstellung seines Hauptthema's, welches er bereits 1, 17 angegeben und dessen Erörterung er jetzt beginnt, daß nämlich wahre Rechtfertigung nur zu erlangen sei durch den Glauben an Christus. Findet der Mensch alle selbstgemachten Wege zum Heile verschlossen, so hat uns Gott jetzt im Evangelium einen neuen Heilsweg eröffnet, den Weg des Glaubens.

V. 21. Das νυνὶ δὲ ist hier nicht folgernd = atqui, „nun aber", sondern Zeitpartikel = „jetzt aber." Der Apostel will den Zustand, der jetzt durch Christus eingetreten ist, dem frühern, den er von 1, 18 an bis hieher geschildert hat, entgegensetzen. πεφανέρωται dem Sinne nach nicht verschieden von ἀποκαλύπτεται 1, 17. Der Apostel braucht hier das Perfekt, dort aber das Präsens, weil hier von einer vollendeten Thatsache, dort aber von der fortwährenden Verkündigung der δικαιοσύνη im Evangelium die Rede ist: „Jetzt aber ist offenbar geworden eine Gerechtigkeit von Gott ohne Gesetz." — δικαιοσύνη θεοῦ ist (wie wir oben zu 1, 17 weiter nachgewiesen haben) die Gerechtigkeit, die Gott dem Menschen mittheilt und die den Menschen wahrhaft innerlich gerecht macht, die formale Ursache der Rechtfertigung des Menschen vor Gott. Wir können den Ausdruck übersetzen: „Gerechtigkeit von Gott" (denn θεοῦ ist genitivus originis) oder, wenn wir mehr die Wirkung ausdrücken wollen: „Rechtfertigung vor Gott." χωρὶς νόμου „ohne das Gesetz, d. i. ohne Zuthun, ohne Mitwirkung des Gesetzes"; der Ausdruck ist enge mit δικαιοσύνη zu verbinden. Obwohl nun das Gesetz diese jetzt offenbar gewordene δικαιοσύνη

nicht bewirken, zur Erlangung derselben nichts beitragen konnte, so hat es doch die Menschen im Voraus davon unterrichtet und Zeugniß dafür abgelegt. Daher: „bezeugt von dem Gesetze und den Propheten." Der Ausdruck: *νόμος καὶ προφῆται* bezeichnet das ganze A. T., wie oben V. 19 *νόμος* allein. Der h. Chrysostomus meint, der Apostel habe hier das Citat 1, 17, und was Kap. 4 von Abraham und David gesagt wird, im Auge. Wahrscheinlich denkt aber Paulus bei diesen Worten an die messianischen Weissagungen des A. T. überhaupt, da in und mit Christus diese *δικαιοσύνη θεοῦ* offenbar wurde. Also nicht ein durchaus neuer Heilsweg wurde hier eröffnet, sondern der uralte und einzige seit dem Sündenfalle der ersten Menschen, auf welchen das A. T. so oft hingewiesen hatte, als es von dem künftigen Erlöser spricht, trat jetzt nur ins Offene, wurde in dem Evangelium von Christus vor aller Welt aufgedeckt. Wiederum also: das A. und N. T. sind ihrem wesentlichen Inhalte nach Eins; was dort verhüllt angedeutet wird, tritt hier offen ans Licht.

V. 22. Die Partikel *δὲ* nimmt den Ausdruck *δικαιοσύνη θεοῦ* aus dem Vorhergehenden wieder auf, und hebt ihn stark hervor, dem lateinischen inquam, unserm „sage ich" oder „und zwar" entsprechend: „und zwar eine Gerechtigkeit vor Gott durch den Glauben an Jesus Christus." *πίστις Χριστοῦ* ist der Glaube an Christus, den Erlöser. Dieser Glaube ist die vermittelnde Ursache, wodurch wir diese *δικαιοσύνη θεοῦ* in uns aufnehmen, sie uns aneignen, so daß wir selbst wirklich gerecht werden; daher *διά*. Christus hat nämlich objektiv allen Menschen diese *δικαιοσύνη θεοῦ* erworben durch seinen Kreuzestod; sie wird aber jedem einzelnen Menschen subjektiv durch den Glauben d. i. durch freie, volle und unbedingte Hingabe an das von Gott in Christo gewirkte Heil. Wer glaubt, ergreift das dargebotene Heil, und das ergriffene Heil macht ihn gerecht und heilig vor Gott. — Statt des bloßen *εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας*, was Lachmann nach ABC aufgenommen, lesen die meisten Codices und Versionen mit der Vulgata: *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας* scil. *γενομένη*, und die Erklärer haben den

doppelten Ausdruck *εἰς πάντας* und *ἐπὶ πάντας* verschiedentlich zu deuten gesucht. Theodoret versteht unter *εἰς πάντας* die Juden und unter *ἐπὶ πάντας* die Heiden. Kornelius a Lapide will unter *δικαιοσύνη εἰς πάντας* die an alle Gläubigen herankommende, unter *δικαιοσύνη ἐπὶ πάντας* die in den Gläubigen beharrende Gerechtigkeit verstehen. Andere wollen in der doppelten Präposition den Begriff von der „überfluthenden Fülle" der Rechtfertigungsgnade finden. Ohne Zweifel haben wir aber in dieser Ausdrucksweise zunächst nur die Hervorhebung des Begriffs „Alle" zu suchen: „Alle ohne Ausnahme." Wie sehr der Apostel dieses „Alle" hervorheben wollte, zeigt der erklärende Zusatz: „denn es ist kein Unterschied", nämlich zwischen Heiden und Juden.

V. 23. Es ist aber deshalb kein Unterschied zwischen Juden und Heiden in Ansehung der Rechtfertigung, weil kein Unterschied unter ihnen ist in Ansehung der Sünde. *πάντες γὰρ κ. τ. λ.* dient also zur Begründung und Erläuterung des vorhergehenden *οὐ γάρ . . . διαστολή*. Der Ausdruck *δόξα θεοῦ* ist dem andern *δικαιοσύνη θεοῦ* ganz ähnlich; er bezeichnet ursprünglich: „die Herrlichkeit, die dem Menschen von Gott kommt." Wie aber die Gerechtigkeit von Gott den Menschen rechtfertigt vor Gott, so macht auch die Herrlichkeit von Gott den Menschen herrlich vor Gott. Der Ausdruck läßt sich deßhalb auch mit: „Herrlichkeit vor Gott" übersetzen. Es fragt sich aber, was der Apostel hier unter *δόξα θεοῦ* verstehe? Da es heißt: denn Alle sündigten und ermangeln der Herrlichkeit vor Gott, so liegt in der Stellung der Worte angedeutet, daß dieser Mangel der Herrlichkeit vor Gott eine Folge der Sünde sei, daß der Mensch also ursprünglich diese *δόξα θεοῦ* besessen habe. Und wenn dies, dann kann die *δόξα θεοῦ* nichts anders sein, als was wir das übernatürliche Ebenbild Gottes, die iustitia originalis oder den Zustand der heiligmachenden Gnade nennen. — Das Verbum *ὑστερεῖν* hat ursprünglich die Bedeutung „zurückbleiben", dann aber „ermangeln"; letztere Bedeutung ist im N. T. die gewöhnlichste.

V. 24. Daß der Apostel hier, wo er doch einen Hauptgedanken ausdrücken will, die Participialkonstruktion anwendet, hat Vielen auffallend geschienen, und sie wollen deßhalb das Particip in καὶ δικαιοῦνται auflösen oder ein ἐσμέν zu demselben ergänzen. Allein diese Aushülfe ist hier unnöthig; vielmehr herrscht (wie de Wette richtig bemerkt) jetzt beim Apostel der Gedanke der Unwürdigkeit dergestalt vor, daß der Gedanke der Rechtfertigung aus bloßer Gnade in Abhängigkeit davon tritt: „indem sie gerechtfertigt werden geschenksweise durch seine Gnade vermittelst der Loskaufung, die da ist in Christo Jesu." — δωρεάν ist eigentlich Accusativ „geschenksweise" d. i. ohne daß sie etwa durch Gesetzerfüllung irgend einen Anspruch auf diese Rechtfertigung sich erworben. τῇ αὐτοῦ χάριτι „durch seine Gnade, d. i. durch seine freie unverdiente Liebe und Barmherzigkeit", bezeichnet die bewirkende Ursache der Rechtfertigung: causa efficiens iustificationis — misericors Deus. Conc. Trid. sess. VI. c. 7. διά bezeichnet wiederum die vermittelnde Ursache: causa meritoria iustificationis — dilectissimus unigenitus suus, Dominus noster Iesus Christus, qui... sua sanctissima passione nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit. Conc. Trid. l. c. — ἀπολύτρωσις ist die Loskaufung durch Bezahlung eines λύτρον, eines Lösegeldes. Die Menschheit hatte durch die Sünde eine Schuld gegen Gott kontrahirt, und war eben damit der Tyrannei des Teufels anheimgefallen; die Gerechtigkeit Gottes forderte die Tilgung dieser Schuld; da aber die Menschheit aus sich unvermögend war sie abzutragen, so trat nach göttlicher Anordnung Christus für sie ein und erlegte das Lösegeld. Dies Lösegeld war aber sein Blut. Dies der Gedankengang des Apostels in diesem und folgenden VV., und zugleich die Grundidee der satisfactio vicaria Christi.

V. 25. 26. Das ὃν προέθετο gibt richtig die Vulgata durch: quem proposuit, „welchen er dargestellt hat." Einige wollen προτίθεσθαι hier im Sinne von „vorausbestimmen" fassen; allein es ist hier nicht so sehr von einem Rathschlusse, als vielmehr von einem Faktum die Rede. Auch die Bedeutung substituere, die Andere vor=

ziehen, ist hier nicht anwendbar, da dann ὑπὲρ ὑμῶν nicht wohl fehlen dürfte. — ἱλαστήριον (Adjektiv von ἱλάσκεσθαι) heißt eigentlich „was zur Versöhnung gehört." Das Wort läßt hier eine dreifache Deutung zu: zuerst kann man es fassen als Masculinum, und dann ist ἱλαστήριος „Versöhner", propitiator, was auch mehrere Handschriften der Vulgata lesen. Dann als Neutrum genommen kann man das Wort entweder schlechthin substantivisch fassen, oder so, daß ursprünglich ein Substantiv etwa θῦμα oder ἱερόν ergänzt wurde. Im erstern Falle ist ἱλαστήριον = ἱλασμός „Versöhnung" und so hat es unsere Vulgata genommen, welche propitiatio übersetzt. Diese Deutung fällt aber mit der ersten zusammen, da hier die Abstrakta ἱλασμός, propitiatio, nur für die Concreta ἱλαστής, propitiator, stehen. Im zweiten Falle, wo wir θῦμα ergänzen, ist ἱλαστήριον gebildet nach der Analogie von χαριστήριον „Dankopfer", καθάρσιον „Reinigungsopfer" und bezeichnet „Sühnopfer." Obgleich alle drei Deutungen zuletzt auf denselben Sinn hinauslaufen, so paßt doch die letzte Bedeutung am schönsten zu dem προέθετο und dem ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι: „als ein blutiges Sühnopfer hat Gott Christum dargestellt." Eine vierte Erklärung, welche hier in ἱλαστήριον eine Hindeutung auf den Deckel der alttestamentlichen Bundeslade, כַּפֹּרֶת, finden will, weil die LXX dies Wort mit ἱλαστήριον übersetzt, ist keiner Berücksichtigung werth. — In folgenden Worten: διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι ist nicht ἐν τῷ αἵματι mit πίστις zu verbinden, und zu übersetzen „durch den Glauben an sein Blut" (denn so müßte der Artikel τῆς vor ἐν τῷ... αἵματι und statt ἐν müßte εἰς stehen); vielmehr sind beide Ausdrücke unmittelbar als Adverbialzusätze mit ὅν... ἱλαστήριον zu verbinden. διὰ πίστεως bezeichnet dann das subjektive Aneignungsmittel, wodurch der Mensch dieses objektive Sühnopfer sich zu eigen macht, in dasselbe eingeht; ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι aber das objektive Darstellungsmittel. Gerade in dem Vergießen seines Blutes stellte Gott Christum dar als Sühnopfer; denn nach der alttestamentlichen Anschauung geschah keine Sühnung ohne Blut. „Blut versöhnt die Seele" war Grundsatz des jüdischen Cultus. Vgl. Hebr. 9, 22.

Also: „welchen Gott dargestellt hat als Sühnopfer, vermittelst des Glaubens, in seinem Blute.“ — Die folgenden Worte: *εἰς ἔνδειξιν ... δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως*, sind dunkel und werden von den Exegeten in verschiedener Weise gedeutet. Die Verschiedenheit rührt aber daher, daß man das zweimalige *δικαιοσύνη* entweder bloß von der göttlichen Strafgerechtigkeit oder bloß von der Gerechtigkeit Gottes, insofern sie die Menschen rechtfertigt, verstanden hat. Beide Deutungen sind aber einseitig. Den Schlüssel zum richtigen Verständnisse des ganzen Satzes geben uns die Schlußworte: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως*. Mit diesen Worten gibt der Apostel zu erkennen, daß er im Vorhergehenden sowohl von der Gerechtigkeit Gottes an sich, als auch von der iustitia, qua Deus hominem iustificat, spreche; beide Arten der einen göttlichen Gerechtigkeit wurden in Christo geoffenbart. Und zwar korrespondirt das *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον* dem erstern *εἰς ἔνδειξιν τ. δικ.*, das zweite *καὶ δικαιοῦντα τ. ε. π.* dem zweiten *πρὸς ἔνδειξιν τ. δικ.* — Es heißt nun zunächst: „zum Erweise seiner Gerechtigkeit.“ Der Zweck, warum Gott Jesum als blutiges Sühnopfer der Welt darstellte, war also zuerst der Erweis seiner Gerechtigkeit an sich. Denn im Tode Jesu zeigte sich nicht bloß die unendliche Güte und Barmherzigkeit Gottes gegen die Menschen, sondern auch besonders seine strenge Gerechtigkeit, da er ein so großes Opfer zur Tilgung der Sündenschuld der Menschheit forderte. Schwierig und vielfach verschieden gedeutet sind die folgenden Worte: *διὰ τὴν πάρεσιν ... θεοῦ*. Man übersetzt gewöhnlich: „Zum Erweise seiner Gerechtigkeit durch Nachlassung der Sünden, die bei der Langmuth Gottes vorher geschehen sind.“ Dann bezeichnet *διὰ τὴν πάρεσιν* die Art und Weise, wie Gott seine Gerechtigkeit zeigte. Allein abgesehen davon, daß dann *διά τῆς παρέσεως* stehen müßte, sieht man auch nicht, wie Gott gerade durch Nachlassung der Sünden seine Gerechtigkeit zeigen konnte. Wollen wir also *πάρεσις* in der Bedeutung von „Nachlassung“ festhalten, so müssen wir *διὰ τὴν πάρεσιν... θεοῦ* unmittelbar mit dem vorhergehenden *ὃν προέθετο...*

αἵματι verbinden: „den Gott dargestellt hat als blutiges Sühnopfer um der Nachlassung jener Sünden willen, welche bei der Langmuth Gottes vorher geschehen waren." So Origenes und mehrere lateinische VV. Allein πάρεσις ist nicht zu verwechseln mit ἄφεσις, dieses heißt remissio „Nachlassung", jenes aber praetermissio „Vorbeilassung." Viel schöner wird der Sinn, wenn wir πάρεσις in dieser ursprünglichen Bedeutung und den ganzen Satztheil als Grund fassen, warum Gott seine Gerechtigkeit zeigen wollte; dann behält διὰ cum Accus. seine ursprüngliche Bedeutung „wegen" und es ist zu übersetzen: „wegen des Vorbeigehenlassens der vorhergeschehenen Sünden." Die vorhergeschehenen Sünden sind dann die Sünden der Menschheit vor Christo im großen Ganzen. Vgl. Apstg. 17, 30: ὑπεριδὼν ὁ θεὸς τοὺς χρόνους τῆς ἀγνοίας. Der Sinn ist dann: Gott wollte in dem Versöhnungstode Christi seine Gerechtigkeit zeigen, weil er die Sünden der Menschheit vor Christo hatte hingehen lassen, seine richtende und strafende Gerechtigkeit gleichsam stille gestellt hatte. Dann paßt auch schön das Folgende: „bei der Langmuth Gottes", was enge mit πάρεσις zu verbinden ist. Gott hatte die Sünden der vorchristlichen Welt bei seiner Langmuth, bei seiner Nachsicht vorbeigehen lassen, ohne seine richtende und strafende Gerechtigkeit, etwa wie bei den Menschen zur Zeit der Sündfluth, an ihnen zu zeigen. Gott hatte die Heiden, scheinbar unbekümmert um sie, ihre Wege gehen lassen; jetzt stellte er ihnen in dem blutigen Sühnopfer Christi deutlich vor Augen, wie seine Strafgerechtigkeit noch immer lebe. — Das Folgende: πρὸς τὴν ἔνδειξιν τ. δικ. αὐτοῦ steht dem erstern εἰς ἔνδειξιν κ. τ. λ. parallel und gibt den zweiten Grund an, warum Gott Christum als Sühnopfer darstellte: „zum Erweise seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit", d. i. um in Christo seine Gerechtigkeit, vermöge welcher er die Menschen vermittelst des Glaubens rechtfertigt, offenbar zu machen. Vgl. 1, 17. — In dem εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ. faßt dann Paulus das vorher Gesagte εἰς ἔνδειξιν... καιρῷ zusammen: „auf daß er auf der einen Seite selbst gerecht wäre d. i. als gerecht erscheine und als solcher anerkannt werde, und auf der andern Seite

rechtfertigend den an Jesum Glaubenden. Ἰησοῦ fehlt in vielen Handschriften und ist von Tischendorf gestrichen. Die Vulgata hat: Iesu Christi. — ὁ ἐκ πίστεως scil. ὤν ganz wie oben 2, 8: οἱ ἐξ ἐριθείας oder οἱ ἐκ περιτομῆς 4, 6. — Also in dem Opfertode Christi ist offenbar geworden sowohl die strenge Gerechtigkeit Gottes, als auch seine erbarmende und begnadigende Liebe gegen uns.

V. 27 ff. Blicken wir auf das V. 21—26 Gesagte zurück, so hat der Apostel in diesen wenigen Versen die Grundgedanken, die ihn in diesem Briefe beschäftigen, ausgesprochen: Es gibt eine Rechtfertigung vor Gott ohne Beihülfe des Gesetzes; Gott ertheilt sie aus reiner freier Gnade ohne vorhergegangenes Verdienst von Seite des Menschen, und er ertheilt sie an Alle, die an Christus glauben, ohne Unterschied zu machen zwischen Juden und Heiden, und zwar um der stellvertretenden Genugthuung Christi willen, der durch sein blutiges Sühnopfer der Gerechtigkeit Gottes für uns genug gethan und Gottes rechtfertigende Gnade uns zugewendet hat. Aus diesen christlichen Grundideen, die das ganze Gemüth des Weltapostels in Bewegung setzen, zieht er nun hier Folgerungen gegen den Stolz der Juden, und er thut dies ganz triumphirend, seines Sieges im Voraus gewiß. Daher die kurz abgebrochenen Fragen und Antworten. — οὖν bezeichnet die Folgerung aus dem Vorhergehenden: „Wo ist demnach, wenn es so mit der Rechtfertigung steht, das Rühmen?" Die Vulgata hat gloriatio tua, wodurch die Beziehung auf die Juden noch deutlicher ausgedrückt wird. „Es ist ausgeschlossen", d. h. es ist verschwunden das Rühmen und Pochen der Juden auf Gesetz und Beschneidung, da ihm Grund und Halt genommen ist. Und der Apostel fragt weiter: „Durch welches Gesetz ist er ausgeschlossen? etwa durch das Gesetz der Werke?" Die Antwort lautet: „Nein, sondern durch das Gesetz des Glaubens." Den Begriff νόμος erweitert hier der Apostel zu dem einer religiösen Norm, Anstalt. Der νόμος ἔργων ist die religiös-sittliche Anstalt, welche Werke, der νόμος πίστεως die, welche Glauben fordert, mit andern Worten: jener der A. B., dieser der N. B. Indem der A. B. Werke vorschrieb, die der Mensch

aus eignen Kräften vollbringen konnte, konnte er leicht zum eitlen Selbstruhm Veranlassung geben. Indem aber der neue Bund eine Rechtfertigung aus purer Gnade vermittelst des Glaubens lehrt, ist aller Selbstruhm von selbst ausgeschlossen. Denn auch der Glaube ist zuletzt eine Gabe Gottes.

V. 28. Wir lesen γάρ mit Lachm. nach AΔG und der Vulgata, und nicht οὖν mit Tischend. nach BC. Dann ist dieser V. eine Begründung und Erläuterung des Vorhergehenden: „Wir halten nämlich dafür, daß der Mensch durch Glauben ohne Gesetzeswerke gerechtfertigt werde." Die, welche οὖν lesen, wollen λογιζόμεθα in der Bedeutung „schließen" fassen: „wir schließen also"; allein diese Bedeutung hat dies Wort im N. T. nicht. Unter „Gesetzeswerke" versteht der Apostel hier jene mit dem alttestamentlichen Sittengesetze übereinstimmenden Werke, die dem Glauben vorhergehen, nicht jene guten Werke, die als Frucht aus dem Glauben entspringen. Der Glaube ist von Seite des Menschen der Anfang alles Heils, er gibt zuerst dem Menschen die innere Fähigkeit, die Rechtfertigungsgnade in sich aufnehmen zu können. Ist aber durch Glauben der Boden bereitet, um das Samenkorn der göttlichen Gnade in sich aufzunehmen, dann senkt sich dieses in das Herz des Menschen ein, und wächst empor in wahrhaft guten Werken. Non virtutibus venitur ad fidem, sed per fidem venitur ad virtutes, sagt der h. Gregor. Luther schob hier hinter „Glauben" das Wort „allein" ein: „durch den Glauben allein", um seine Lehre von dem allein rechtfertigenden instrumentalen Glauben desto schärfer vom Apostel aussprechen zu lassen. Unter „Gesetzeswerke" verstand er dann nicht bloß jene Werke, die der Mensch in seinem ungerechtfertigten Zustand vollbringt, sondern auch die Werke der Liebe oder alles von Gott Gewollte und durch die Gnade im Menschen Gewirkte, mit einziger Ausnahme des Glaubens. Der Apostel soll nach seiner Uebersetzung behaupten, daß allein der Glaube mit gänzlicher Ausschließung aller, auch durch die Gnade gewirkten, Werke gerecht und selig mache. [1])

---

[1]) Als Luther über diese Interpolation des Textes scharf getadelt wurde,

V. 29. 30. Diese beiden Verse enthalten ein argumentum e contrario für den eben ausgesprochenen Satz, daß der Mensch durch Glauben und nicht durch Gesetzeswerke von Gott gerechtfertigt werde. Der Apostel zeigt, wie die Behauptung des Gegentheils ad absurdum führe: „Oder gehört etwa Gott bloß den Juden an, nicht auch den Heiden?" *εἶναί τινος* heißt „Jemandem angehören"; es ist also unnöthig, zu den Genitiven *Ἰουδαίων* und *ἐθνῶν* ein *θεός* zu ergänzen, wie Einige wollen. Nachdem Paulus die Frage mit einem entschiedenen „Ja auch den Heiden" beantwortet hat, fährt er V. 30 begründend fort: „weil ja Einer Gott ist." Die LA. schwankt hier zwischen *εἴπερ* und *ἐπείπερ*. Ersteres, welches Lachm. und Tischend. nach ABCD aufgenommen haben, bezeichnet das Folgende als etwas, worüber das dahingestellte Urtheil nicht zweifelhaft sein kann, lat. siquidem „wenn anders"; letzteres, welches nach DEF der text. recept. hat, entspricht dem lat. quandoquidem und bezeichnet das Folgende kurzweg als etwas Zugestandenes „da ja." Letzteres paßt hier am besten in den Gedankengang. Der folgende Relativsatz *ὃς δικαιώσει κ. τ. λ.* enthält eine Folgerung aus dem unmittelbar Vorhergehenden; deutlicher wird der Sinn, wenn wir ihn in einen demonstrativen auflösen: „und dieser wird rechtfertigen die Beschneidung d. i. die Juden (vgl. 2, 26) aus dem Glauben und die Vorhaut d. i. die Heiden durch den Glauben. Der Sinn des Ganzen ist also: Würde der Mensch durch Gesetzeswerke gerecht, so wären bloß die Juden im Stande gerecht zu werden, die Heiden aber nicht, weil diese das Gesetz nicht haben; Gott hätte also bloß jenen, nicht auch diesen das Heil möglich gemacht, und wäre mithin bloß für jene, nicht auch für diese Gott. Nun ist aber, wie Niemand läugnen wird, ein und derselbe Gott für Alle, Juden sowohl als Heiden; gesteht man aber dieses zu, dann muß man auch einräumen, daß Gott das Heil Aller fördere, also Allen die *δικαιοσύνη*

---

schrieb er im Jahre 1530 an Link: „Wenn euer neuer Papist sich viel unnütze machen will mit dem Worte sola, so sagt ihm flugs also: Dr. Martin Luther will's also haben und spricht, Papist und Esel sei Ein Ding; sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas."

geben wolle; und ist dies der Fall, so kann die Rechtfertigung nicht aus den Werken kommen, die nur von den Juden gefordert wurden: es kann dann für Alle nur einen Weg der Rechtfertigung geben, den des Glaubens. Auffallend ist hier noch der Wechsel der Präpositionen ἐκ und διά, ohne Zweifel ist er nicht ohne Bedeutung, obgleich der h. Augustin und viele Erklärer nach ihm dies annehmen, und darin nur das Bestreben des Apostels, die πίστις recht hervorzuheben, finden wollen. Reithmayr glaubt, ἐκ gebe den Grund an, von welchem aus der Jude in den Stand der Gerechtigkeit erhoben, διά aber die Vermittelung, durch welche der Heide ihrer theilhaftig gemacht werde. Allein tiefer wird der Sinn, wenn man annimmt, Paulus bezeichne durch diese beiden Präpositionen den verschiedenen Standpunkt der Juden und Heiden in Beziehung auf die Rechtfertigung. Das Judenthum war wesentlich gegründet auf den Glauben an Gott und an den künftigen Messias; der wahre Jude trug also den Kern des Glaubens bereits in sich; dieser brauchte nur erweckt und ausgebildet zu werden; er gelangte also zur christlichen Rechtfertigung aus dem Glauben heraus. Anders war es aber bei dem Heiden, bei welchem als solchem dieser Glaubenskeim fehlte; er wurde gerechtfertigt rein durch den Glauben.

V. 31. In dieser Schlußfrage gibt der Apostel eine Folgerung (daher οὖν), die man aus dem Vorhergehenden leicht ziehen könnte. Gibt es nämlich nur eine δικαιοσύνη, und gibt es nur einen Weg zu dieser δικαιοσύνη für Alle, nämlich den Weg des Glaubens, und muß dem Gesetze als solchem alle Mitwirkung abgesprochen werden, so ist also, könnte man folgern, das Gesetz durch den Glauben ganz und gar aufgehoben und für bedeutungslos erklärt: „Heben wir nun das Gesetz auf durch den Glauben?" Diese Folgerung weiset der Apostel durch μὴ γένοιτο mit Entschiedenheit von sich und behauptet, daß er durch diese Lehre das Gesetz recht bestätige und feststelle: „Vielmehr bestätigen wir das Gesetz." Wie nun die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben das Gesetz bestätige, dasselbe in seiner eigentlichen tiefern Bedeutung feststelle, zeigt der Apostel im folgenden Kapitel dadurch, daß

er nachweiset, wie auch das A. T. bereits einen rechtfertigenden Glauben lehre, das N. T. also das A. T. nicht nur nicht aufhebe, sondern vielmehr in seiner Grundidee erst recht aufdecke, wie das N. T. also im A. im Keime schon vorhanden sei.

§. 4. Die Rechtfertigung durch den Glauben auch im A. T. bezeugt.

4, 1—25.

Der Apostel hat oben 3, 21 gesagt, in Christo sei eine Rechtfertigung vor Gott geoffenbart, die zwar nicht aus dem Gesetze stamme, aber doch bereits von dem Gesetze und den Propheten bezeugt werde; er hat ferner 3, 31 seinen judenchristlichen Lesern die Versicherung gegeben, daß durch die Lehre von der Rechtfertigung vermittelst des Glaubens das alttestamentliche Gesetz nicht aufgehoben, sondern in seinem Wesen erst recht festgestellt werde. Was er nun dort angedeutet hat, das weiset er hier aus der Geschichte Abrahams und aus Aussprüchen Davids nach; er zeigt, daß schon das A. T. eine Rechtfertigung durch den Glauben ohne Gesetzeswerke und Beschneidung kannte, daß also auch in diesem Punkte der A. B. die Keime des N. B. in sich trug. — Es bietet uns dieser Abschnitt ein schönes und lehrreiches Beispiel paulinischer Interpretation des A. T.

V. 1. In dem *τί οὖν* ist das *οὖν* nicht folgernd, sondern die folgende Beweisführung einleitend: „Was denn nun...?" Bevor wir aber zur Erklärung des Einzelnen übergehen, müssen wir erst über die Interpunktion und Wortstellung Einiges sagen. Einige machen aus diesem Satze zwei Fragen und setzen das erste Fragezeichen entweder nach *τί οὖν* oder hinter *ἐροῦμεν;* sie ergänzen dann zu *εὑρηκέναι* aus dem Vorhergehenden den Accus. *δικαιοσύνην*: „Wie nun? sollen wir sagen, daß Abraham, unser Vater, dem Fleische nach Gerechtigkeit gefunden habe?" oder: „Was nun sollen wir sagen? sollen wir sagen, daß Abraham u. s. w." Allein viel einfacher und natürlicher ist es, den ganzen Satz als eine Frage zu fassen und *τί* mit *εὑρηκέναι* zu verbinden. Was dann die Wortstellung angeht, so lesen die

meisten Codd. mit der Vulgata das εὑρηκέναι unmittelbar hinter ἐροῦμεν. Mit Recht hat deshalb Lachmann diese Stellung recipirt, wohingegen Andere z. B. Tischendorf nach BIK εὑρηκέναι zwischen ἡμῶν und κατὰ σάρκα setzen. Wichtig ist diese verschiedene Wortstellung nur für die Verbindung des κατὰ σάρκα. Nach der ersten Stellung ist es zwar nicht durchaus nothwendig, aber es liegt doch am nächsten, κατὰ σάρκα mit πατέρα (oder wie Lachmann nach ABC hat: προπάτορα) zu verbinden: „unser Vater dem Fleische nach." So Chrysost., Theophyl. u. A. Nach der andern kann aber der Ausdruck nur mit εὑρηκέναι verbunden werden. Und diese letztere Verbindung, wofür sich auch der h. Ambrosius, der h. Thomas u. A. aussprechen, ist der erstern entschieden vorzuziehen. Denn, wie von Rückert richtig bemerkt wird, konnte Paulus hier das bloße εὑρηκέναι ohne alle beschränkende Bestimmung nicht von Abraham aussprechen, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen. Wie nämlich aus der Anknüpfung des V. 2 hervorgeht, erwartet der Apostel auf diese Frage die Antwort: „Nichts hat er erlangt." Unmöglich aber konnte er von dem großen Stammvater Abraham ohne Weiteres sagen, daß er Nichts, wohl aber, daß er Nichts dem Fleische nach erlangt habe. Also: „Was werden wir denn nun sagen, daß Abraham, unser Vater, erlangt habe dem Fleische nach?" Den Ausdruck κατὰ σάρκα erklärt der h. Thomas wohl zu enge durch secundum circumcisionem carnalem et circa alias observantias carnales. σάρξ bezeichnet in der h. Schrift den Menschen nach seiner natürlichen Seite, also den natürlichen Menschen überhaupt ohne das höhere Gnadenelement, welches ihm durch den Glauben zu Theil wird. κατὰ σάρκα ist also: „nach rein menschlicher Weise, durch sein bloß natürliches Streben, propriis viribus", und korrespondirt mit dem folgenden ἐξ ἔργων. Die Apposition τὸν πατέρα ἡμῶν ist hier nicht ohne Bedeutung. Als Stammvater war Abraham der Typus für sein ganzes Geschlecht, seine Geschichte ist die Norm für seine ganze Nachkommenschaft geworden. Hat er auf dem Wege der bloßen Natur Nichts, sondern Alles auf dem Wege der Gnade erlangt, fällt so=

mit bei ihm alle Geltendmachung von eigenem Verdienste weg, dann ist dies noch viel mehr bei seinen Kindern der Fall; hat er nur durch Glauben die Rechtfertigung erlangt, dann können auch seine Nachkommen nur durch Glauben dahin gelangen.

V. 2. Zu der vorhergehenden Frage müssen wir in Gedanken die weitere Frage: Hat er etwa dem Fleische nach die wahre innere Gerechtigkeit erlangt? und dann die Antwort: Nein! ergänzen. Dann schließt sich dieser Satz mit γάρ als begründend ganz passend an: „denn wenn Abraham durch Werke gerechtfertigt wurde, so hat er Ruhm, aber nicht bei Gott." — Das ἐξ ἔργων entspricht dem κατὰ σάρκα des vorigen Vs. Der Apostel setzt hier als eine von Keinem bestrittene Thatsache voraus, daß Abraham wirklich δίκαιος gewesen sei; daher auch ἔχει, wofür man sonst εἶχεν ἄν erwarten sollte. — καύχημα, Gegenstand oder Grund des Rühmens, habet, quod glorietur. An den Worten: ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν ist von den Interpreten viel gekünstelt. Einige wollen interpunktiren: ἀλλ' οὐ· πρὸς τὸν θεόν, und zu ἀλλ' οὐ ergänzen ἔχει und πρὸς τὸν θεόν als Schwurformel nehmen: at non habet; per Deum immortalem. Andere nehmen ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν als Untersatz zu dem Obersatze: εἰ γάρ... καύχημα, um folgenden Schluß herauszubringen: Ist Abraham durch Werke gerecht geworden, so hat er Ruhm bei Gott; nun aber hat er keinen Ruhm bei Gott, wie die Schrift bezeugt (V. 3); also ist er nicht durch Werke gerecht geworden. Allein nach dieser Erklärung müßte πρὸς τὸν θεόν bei καύχημα stehen, und bei ἀλλ' οὐ dürfte ἔχει nicht fehlen. Am natürlichsten erklären wir diesen V. so: Wenn die δικαιοσύνη, welche Abraham eingestandener Maßen hatte, eine durch Werke erworbene gewesen ist, so kann er freilich vor Menschen als δίκαιος gelten, und hat in sofern Ruhm, aber nur nicht vor Gott; er kann zu Gott nicht sprechen: Siehe, ich bin ein δίκαιος, denn Gott läßt diese Gerechtigkeit nicht gelten, sondern gibt selbst in der Schrift das Zeugniß, daß er ihm nur seinen Glauben als δικαιοσύνη angerechnet habe. Dieses begründende Zeugniß folgt nun unmittelbar.

V. 3. „Denn was sagt die Schrift? „„Es glaubte aber Abraham Gott, und es wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet."" Das Citat ist aus 1. Mos. 15, 6 genau nach LXX und nur in sofern abweichend vom Urtexte, daß statt des Passivs ἐλογίσθη „es ward ihm zugerechnet" im Hebräischen das Aktiv steht: „und er (Gott) rechnete es ihm zu als Gerechtigkeit." Nach dem Zusammenhange ist in dieser Stelle die Rede von dem Glauben Abrahams an die göttliche Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft, die er in seinem hohen Alter erhielt. Dieses Glauben mit zweifelloser Entschiedenheit gegen die natürliche Einsicht und Wahrscheinlichkeit wurde ihm, heißt es, von Gott als Gerechtigkeit angerechnet. — λογίζεσθαι wird als Medium und als Passiv gebraucht. λογίζεσθαί τινί τι „Jemandem etwas in Rechnung bringen, anrechnen"; mit dem hebraisirenden Zusatze εἴς τι heißt es: „Jemandem etwas als etwas anrechnen", mit dem Nebenbegriffe des Unverdienten, Gnadenvollen. Und diesen Nebenbegriff will der Apostel, wie aus dem Folgenden erhellt, hier ganz besonders hervorgehoben wissen. „Gott rechnete dem Abraham seinen Glauben als Gerechtigkeit an" heißt also nichts anders als: Abraham brachte Gott seinen Glauben entgegen, und dieser brachte dafür aus Gnade die Gerechtigkeit gleichsam in Rechnung, schrieb ihm für seinen Glauben die Gerechtigkeit zu Gute, d. h. mit andern Worten: Gott ertheilte aus Gnade dem Abraham für seinen Glauben die Gerechtigkeit. Der Apostel nimmt hier das Glauben Abrahams ganz allgemein, und dies mit vollem Rechte. Denn dieser einzelne Glaubensakt Abrahams schloß eine Glaubenswilligkeit gegen Gottes Offenbarung überhaupt, dann auch ein festes Vertrauen auf Gott und eine Hingabe an Gott in sich. Dieser Glaube Abrahams rücksichtlich der zahlreichen Nachkommenschaft schloß auch in sich den Glauben an den einen großen Nachkommen, der ihm verheißen war, an den Messias. Und dieser Glaube, dem dann das sittliche Leben und Streben Abrahams entsprach, war es, der den Abraham rechtfertigte; denn in diesem Glauben anticipirte er das Erlösungsverdienst Christi. Daher sagt Christus Joh. 8, 56: „Abraham, euer Vater,

hat frohlockt, daß er meinen Tag sehen werde; er sah ihn und freute sich." Abrahams Glaube war also im Grunde seinem Wesen und seinem Objekte nach derselbe mit unserm christlichen Glauben; nur daß sein Glaube vorwärts schaute auf den kommenden Erlöser, unser Glaube aber zurückblickt auf den gekommenen. Der Apostel wählte ohne Zweifel gerade diese Stelle des A. T., weil sie dem äußern Wortlaute nach möglichst kurz und bündig Alles enthält, was er hier darthun wollte, daß nämlich Glaube und Gnade es war, wodurch Abraham gerechtfertigt und gottgefällig wurde. Der ganze folgende Theil dieses Kapitels bildet nun einen Commentar über die angeführte Stelle, indem der Apostel zuerst zeigt, daß weder Werke noch Beschneidung noch Gesetz, sondern nur der Glaube der Grund der Rechtfertigung Abrahams war; dann aber die Natur dieses Glaubens näher beschreibt.

V. 4 ff. Hier zuerst der Beweis, daß nicht Gesetzeswerke die Rechtfertigung Abrahams bewirkten. Der Apostel führt diesen Beweis eines Theils aus dem Worte *λογίζεσθαι*, andern Theils aus einem Ausspruche Davids. Die Partikel *δέ* leitet den Beweis ein: „Nun aber wird dem, der arbeitet, der Lohn nicht zugerechnet nach Gnade, sondern nach Schuldigkeit." — *ὁ ἐργαζόμενος* ist hier im sittlichen Sinne zu nehmen: „der Werke thut, werkthätig ist." Da aber *τῷ ἐργαζομένῳ* im Gegensatz zu dem folgenden *τῷ πιστεύοντι* steht, so ist natürlich hier eine solche Werkthätigkeit gemeint, die nicht aus dem Glauben, sondern aus der bloßen Natur des Menschen hervorgeht, und der Apostel will sagen: Hätte Abraham durch seine natürlichen Werke sich die Rechtfertigung vor Gott verdient, so könnte es in der Stelle nicht heißen *ἐλογίσθη*, es könnte dort nicht von einem Zurechnen aus Gnade die Rede sein, da Abraham einen Rechtsanspruch auf die *δικαιοσύνη* gehabt hätte. V. 5 bildet dann den Gegensatz: „dem hingegen, der nicht arbeitet, aber glaubt an den, der den Gottlosen rechtfertigt, wird sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet." — *ὁ δὲ μὴ ἐργαζόμενος* soll nicht heißen: der gar nichts thut von dem, was Gottes Wille ist,

sondern welcher, wenn er auch in Werken sich übt, doch fern von dem Gedanken ist, die Rechtfertigung bei Gott verdienen zu wollen, der trotz aller seiner Werke, die er vor seiner Rechtfertigung verrichtet, sich noch als ἀσεβής ansieht d. h. seine Schuld empfindet und die Unmöglichkeit einer eigenen Befreiung von derselben anerkennt. Also, der nicht auf seine Werke sein Vertrauen setzt, sondern im gläubigen Vertrauen sich hinwendet zu Gott, von ihm allein Rettung hoffend, dem ertheilt Gott wegen dieses Glaubens aus Gnade die Rechtfertigung. πιστεύειν ἐπὶ τὸν Θεὸν bezeichnet nicht das bloße credere Deo oder credere Deum, sondern das credere in Deum i. e. credendo in Deum ire, wie es der h. Thomas deutet; mit andern Worten: es bezeichnet nicht das bloße Fürwahrhalten dessen, was Gott gesagt hat, sondern das Vertrauens- und Liebevolle sich Hinwenden zu Gott.

V. 6—8. Das V. 5 Gesagte wird hier durch einen Ausspruch Davids bestätigt: „Wie ja auch David die Seligpreisung des Mannes ausspricht d. i. den Mann selig preiset, dem Gott Gerechtigkeit zurechnet d. i. den er rechtfertigt ohne Werke.“ Nun folgt die Stelle aus Ps. 31, 1. 2, die genau nach der LXX citirt wird: „Selig die, deren Uebertretungen erlassen und deren Sünden bedeckt sind; selig der Mann, welchem der Herr nicht zurechnet Sünde.“ In dieser Stelle ist zwar von einer Rechtfertigung ohne Werke nicht ausdrücklich die Rede; allein, weil in derselben derjenige selig gepriesen wird, welchem Gott die Sünde erlassen, — worin eben die negative Seite der Rechtfertigung besteht — hierbei aber durchaus keines eigenen Wirkens und Abverdienens gedacht wird, so konnte Paulus dieses Stillschweigen um so eher als wirkliche Verneinung deuten, mit je stärkern Worten das Glück der Vergebung gepriesen wird. So Rückert. — ἀποκαλύπτειν τὴν ἁμαρτίαν „die Sünde zudecken“ ist dem Sinne nach von dem vorhergehenden ἀφιέναι τὴν ἀνομίαν und von dem folgenden μὴ λογίζεσθαι ἁμαρτίαν nicht verschieden. Alle drei Ausdrücke bezeichnen die innere Rechtfertigung des Menschen vor Gott. Will man einen Unterschied machen, so kann man etwa sagen, in dem ἀποκα-

λύπτειν τὴν ἁμαρτίαν werde mehr die Sündenthat, die in der Rechtfertigung vor Gott gleichsam zugedeckt wird, in den beiden andern Ausdrücken aber mehr die Sündenschuld berücksichtigt.

V. 9—12. Indem der Apostel hier die eben angeführte Psalmstelle mit der ersten Stelle aus 1. Mos. 15, 6 zusammennimmt, zeigt er zweitens, daß auch die Beschneidung nicht der Grund der Rechtfertigung sein könne. Denn Abraham wurde zu einer Zeit gerechtfertigt, wo er die Beschneidung noch nicht empfangen hatte, um so Vater aller Gläubigen, sowohl der beschnittenen als der unbeschnittenen zu sein. So kommt der Apostel auch hier wieder auf seinen Grundgedanken zurück, daß Juden und Heiden rücksichtlich der Rechtfertigung sich gleich stehen. Zu der Frage V. 9 müssen wir ἐστί, γίνεται oder λέγεται ergänzen. Die Vulgata hat tantum manet ergänzt, was aber nicht alle lateinische Handschriften lesen. Die Part. οὖν ist hier nicht folgernd, sondern die Rede anknüpfend und fortführend: „Diese Seligpreisung nun, geschieht sie oder wird sie ausgesprochen in Bezug auf die Beschneidung d. h. auf die Juden oder auch in Bezug auf die Vorhaut" d. i. auf die Heiden? Mit andern Worten: Geht diese Seligpreisung des Psalmisten bloß auf die Juden oder auch auf die Heiden? Um diese Frage zu beantworten, zieht der Apostel noch einmal die oben angeführte Stelle an: „Wir sagen d. i. in der Stelle heißt es ja: „„es wurde dem Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet"" und stellt sich dann V. 10 die weitere Frage: „Wie nun d. i. unter welchen Umständen, zu welcher Zeit wurde er ihm angerechnet? als er in der Beschneidung war oder in der Vorhaut?" Und Paulus antwortet: „Nicht in der Beschneidung, sondern in der Vorhaut." Der Gedankengang dieser beiden VV. ist der: Um zu erkennen, ob diese von dem Psalmisten gepriesene Sündenvergebung nur die Beschnittenen oder auch die Unbeschnittenen angehe, müssen wir Rücksicht nehmen auf die Zeit, wann Abraham die Rechtfertigung erhielt. War er damals schon beschnitten, so kann möglicher Weise eine Beziehung Statt finden zwischen Beschneidung und Rechtfertigung; war er's noch nicht, so fin-

det gewiß keine Beziehung Statt, die Rechtfertigung erfolgt dann ohne alle Mitwirkung der Beschneidung, wird durch ihre Abwesenheit nicht ausgeschlossen. Da nun faktisch laut der Geschichte Abraham damals, wo diese Worte von ihm gesagt wurden, noch nicht beschnitten war, so geht also jener *μακαρίσμος* des Psalmisten auf Unbeschnittene ebenso sehr als auf Beschnittene. — Da hätte nun einer fragen können: Wenn nun die Beschneidung nichts zur Rechtfertigung beitrug, warum wurde dann Abraham nachher beschnitten? warum fiel die Beschneidung nicht ganz bei ihm weg? Auf diese Fragen antwortet der Apostel V. 11 und 12. In dem *καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς* ist *περιτομῆς* Genitiv der Apposition; Cod. AC lesen geradezu den Accus. *περιτομήν*. Also: „Und er empfing ein Zeichen, nämlich die Beschneidung, als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, den er in der Vorhaut hatte." Zu *τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ* ist nicht mit Estius *δικαιοσύνης*, sondern mit dem h. Thomas *πίστεως* aus dem Vorhergehenden zu ergänzen; denn der Apostel will hier, wie aus dem folgenden *πάντων τῶν πιστευόντων* hervorgeht, den Glauben Abrahams besonders hervorheben. Er hat hier die Stelle 1. Mos. 17, 11 im Auge. Dort wird zwar die Beschneidung ein Zeichen des Bundes, אוֹת בְּרִית, genannt, den Gott mit Abraham schloß. Allein da Gott mit Abraham keinen Bund schließen konnte, bevor dieser gerechtfertigt war, so war sie doch zunächst ein Zeichen der Rechtfertigung. Die Beschneidung nennt der Apostel ein *σημεῖον*, ein symbolisches Zeichen der Rechtfertigung, indem die Wegnahme der Vorhaut des Fleisches die Entfernung des fleischlichen Sinnes symbolisirte; er nennt sie eine *σφραγίς*, indem sie kraft göttlicher Anordnung empfangen und vollzogen, um in den Bund mit Gott einzutreten, eine Art feierlicher Bekräftigung der von Gott anerkannten Gerechtigkeit Abrahams war; die Beschneidung bewirkte also nicht die Rechtfertigung, sondern bezeichnete und bekräftigte diese nur. Das folgende *εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ.* kann mit dem h. Thomas als Folgesatz: „so daß er ist" und auch mit dem h. Chrysostomus als Absichtssatz: „damit er sei" gefaßt werden, je nachdem man

die Sache vom menschlichen oder vom göttlichen Standpunkte aus betrachtet. Von Seite Gottes war es Absicht: Gott hatte die Bezeichnung Abrahams mit dem Siegel der Beschneidung angeordnet, zu dem Zwecke, damit er ein Vater beider Gattungen von Gläubigen, sowohl der aus dem Judenthum als auch der aus dem Heidenthum, würde; von menschlichem Standpunkte aber rückwärts angesehen, war dieses Vatersein Abrahams eine Folge der Bestätigung seiner Gerechtigkeit durch die Beschneidung. — Der Betrachtung des h. Paulus am angemessensten ist es, den Satz als Absichtssatz zu fassen: „damit er sei Vater aller Gläubigen bei Vorhaut d. i. aller unbeschnittenen Gläubigen (*διά* „in, bei" vgl. 2, 27). Das folgende *εἰς τὸ λογισθῆναι κ. τ. λ.* ist dann Folgesatz aus dem vorhergehenden Zwecksatze: so daß auch ihnen (ebenso wie dem Abraham) die Gerechtigkeit zugerechnet werde. Ist Abraham von Gott bestimmt, der geistliche Stammvater der Gläubigen auch aus den Heiden zu sein, dann muß auch diesen, ebenso wie ihm, der Glaube als Gerechtigkeit zugerechnet werden, weil sie nicht anders in das Verhältniß der geistlichen Kindschaft zu ihm treten können. V. 12 ist nach *καὶ* zu ergänzen: *εἰς τὸ εἶναι αὐτόν*: „Und damit er sei Vater der Beschneidung" d. i. der Beschnittenen, der Juden. In der folgenden Apposition fügt der Apostel eine einschränkende Bestimmung hinzu und macht einen Unterschied zwischen den bloß beschnittenen Juden und denen, die nach Abrahams Beispiel glauben. Wegen *περιτομῆς* sollte man die Apposition im Genitiv erwarten: *τῶν στοιχούντων*. Aber auch der Dativ gibt einen guten Sinn als dat. commodi: „für diejenigen, welche nicht bloß zur Beschneidung gehören, sondern auch wandeln in den Fußstapfen des in der Vorhaut bewiesenen Glaubens unsers Vaters Abraham" d. i. welche Abraham in seinem Glauben nachfolgen. Der Apostel will also sagen: Dadurch, daß Abraham durch seinen Glauben gerechtfertigt wurde, bevor er die Beschneidung erhielt, wurde er der geistliche Stammvater, das Urbild, der Typus aller gläubigen Heiden; dadurch aber, daß er nach seiner Rechtfertigung die Beschneidung em-

pfing, als eine göttliche Bestätigung seiner Rechtfertigung, wurde er der geistliche Stammvater der gläubigen Juden. Zwar ist er der leibliche Stammvater aller, auch der ungläubigen Juden; aber diese leibliche Abkunft hilft hier nicht; wo es sich um die *δικαιοσύνη* handelt, da muß man auch den Glauben Abrahams haben, also zugleich sein geistlicher Sohn sein.

V. 13—17. Was der Apostel eben in Beziehung auf die Beschneidung gesagt hat, daß nämlich Abraham nicht durch die Beschneidung die Rechtfertigung vor Gott erlangt habe, daß also die bloß äußere Beschneidung nicht zum wahren Sohne Abrahams mache, dasselbe zeigt er hier in Beziehung auf das Gesetz. Nur nimmt er hier für den Begriff „Sohn" den korrelaten Begriff „Erbe", da er seinen Beweis an jene Stelle der Genesis anknüpft, wo dem Abraham das Land Chanaan als Erbtheil für seine Nachkommen verheißen wird. Der Gedanke, den Paulus hier ausführt, ist kurz der: Nicht wegen des Gesetzes, sondern wegen der Glaubensgerechtigkeit wurde dem Abraham oder vielmehr seiner Nachkommenschaft die Verheißung des Weltbesitzes gegeben; Erbe Abrahams wird man also nicht durch das Gesetz, sondern durch den Glauben. — Das *γὰρ* leitet eine Begründung des Vorhergehenden ein. Im Vorhergehenden liegt der Hauptgedanke ausgesprochen, daß Abraham der Vater aller Gläubigen, nicht bloß der beschnittenen sei. Dies wird nun hier näher dadurch begründet, daß er zeigt, wie die dem Abraham und seinem Samen gegebene Verheißung des Weltbesitzes nicht durch das Gesetz, sondern durch die Glaubensgerechtigkeit bedingt sei. Zu dem *οὐ γὰρ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία* ist zu ergänzen *ἐγένετο* oder *ἐδόθη*: „denn nicht wurde mittelst des Gesetzes dem Abraham oder seinem Samen die Verheißung gegeben, daß er Erbe sein werde der Welt, sondern wegen der Gerechtigkeit des Glaubens." Unter *σπέρμα* sind hier wegen des Vorhergehenden und Nachfolgenden die geistlichen Nachkommen Abrahams d. i. die Gläubigen zu verstehen. *αὐτόν* geht zwar grammatisch bloß auf *Ἀβραάμ*, schließt aber logisch das *σπέρμα* mit ein: daß er in seinem Samen Erbe

sein werde. Daher steht vorher auch „oder seinem Samen"; da die Verheißung sich nicht bei Abraham, sondern erst bei seinen Nachkommenen realisirte. Dem Abraham wurde zwar 1. Mos. 12, 7. 13, 15. 15, 18. 17, 8 nur das Land Chanaan als Erbtheil für seine Nachkommenschaft verheißen. Allein, da mit dieser Verheißung zugleich die andere Verheißung verbunden war: „und es sollen gesegnet werden in dir alle Stämme der Erde", eine Verheißung, die offenbar auf die messianische Zeit geht, so faßt Paulus auch diese Landesverheißung messianisch und erweitert den Begriff des Landes Chanaan in den des ganzen Erdkreises, als des Gebietes des messianischen Reiches. Oder mit andern Worten: das Land Chanaan, welches dem Abraham für seine leibliche Nachkommenschaft verheißen wurde, ist dem Apostel ein Typus des messianischen Reiches, welches die geistliche Nachkommenschaft Abrahams in Besitz nimmt, und welches in seiner Vollendung nach Besiegung des Bösen am Ende der Tage die ganze Welt umfassen wird.

V. 14 ff. Hier gibt der Apostel für die vorher ausgesprochene Behauptung, daß die Verheißung der Erbschaft durch den Glauben bedingt sei, den Grund an, indem er zeigt, wohin es führen würde, wenn man die Erbschaft vom Gesetze abhängig denken wollte. Der Apostel liebt diese apagogische Beweisführung d. h. er setzt gern eine seinen Sätzen widersprechende Behauptung, um zu zeigen, daß ihre Annahme einen andern allgemein als unwidersprechlich angesehenen Satz aufhebe, also ad absurdum führe. „Denn wenn, die das Gesetz haben, Erben sind, so ist der Glaube unnütz gemacht und die Verheißung aufgehoben." *οἱ ἐκ νόμου* sind die Gesetzesangehörigen, die, welche das mosaische Gesetz haben, also die Israeliten. Wären, sagt nun der Apostel, bloß diese Erben der dem Abraham geschehenen messianischen Verheißung, so hätte damit der Glaube, dem doch in der h. Schrift ein so hoher Werth beigelegt und dem Abrahams Rechtfertigung zugeschrieben wird, alle Geltung verloren, was doch nicht sein kann. Ja noch mehr: mit jener Behauptung würde die Verheißung selbst aufgehoben. Den Grund hierfür gibt der Apostel V. 15 an: „Denn das Gesetz wirkt Zorn." Das

Gesetz nämlich reizt vermöge der innern sündhaften Neigung des Menschen, vermöge des auch den Heiden bekannten nitimur in vetitum, zur Sünde, macht die unbewußte Sünde zur bewußten, und mehrt so die Schuld des Menschen und dieser gemäß auch den Zorn Gottes. Wirket so das Gesetz den Zorn Gottes, so kann es nicht die Verheißung wirken; denn die Verheißung beruht von Seite Gottes auf Gnade. Gnade aber und Zorn stehen im scharfen Gegensatze. Daß nun das Gesetz den Zorn wirke, begründet der Apostel durch den negativen Satz: „denn wo kein Gesetz ist, da findet keine Uebertretung Statt", also auch kein Zorn; da ist also ein freies Walten der göttlichen Gnade möglich, kann also das verheißene Erbe verliehen werden. Die LA. *οὗ γάρ* nach Cod. DEFG u. A. ist mit der Vulgata der leichtern *οὗ δέ*, welche Lachmann nach ABC aufgenommen, vorzuziehen. — Uebrigens darf man aus diesen Worten nicht schließen, daß die Heiden, weil sie das positive Gesetz nicht hatten, auch nicht zurechnungsfähig waren. Der Apostel hat sich darüber oben 1, 20. 32. 2, 14 ff. hinreichend erklärt; er will hier nur sagen, daß das mosaische Gesetz an sich, seiner Natur nach, die Verheißung d. i. das messianische Heil nicht vermitteln konnte. V. 16 enthält dann den Schluß aus den beiden vorhergehenden VV.: „deshalb sind die, welche Glauben haben, Erben, damit sie es vermöge Gnade seien, damit die Verheißung sicher sei dem gesammten Samen, nicht bloß dem, der das Gesetz, sondern auch dem, der den Glauben Abrahams hat, der da ist unser Aller Vater." Die Rede des Apostels ist hier elliptisch: das bloße *ἐκ πίστεως* steht dem *οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι* (V. 14) gegenüber; vollständig müßte es also *οἱ ἐκ πίστεως κληρονόμοι εἰσί* heißen. Zu *ἵνα κατὰ χάριν* ist *ὦσιν* zu ergänzen. — Glaube und Gnade sind dem Apostel correlate Begriffe, wie Gesetzeswerke und Schuldigkeit (V. 4). Wo das Werk seinen Anspruch auf schuldigen Lohn erhebt, ist für die Gnade kein Raum; beim Glauben hingegen, der von eigenem Verdienst nichts weiß, der sich unbedingt und rückhaltlos Gott hingibt, ist der Gnade die Möglichkeit gegeben, ver=

mittelnd einzugreifen und aus freiem Erbarmen das zu geben, was das eigene Verdienst weder fordern noch je erlangen kann. — Hier erst können wir den ganzen Sinn dieser drei VV. angeben: Wenn man behauptet, sagt der Apostel, daß wir nur durch das mosaische Gesetz wahrhafte Söhne Abrahams und Erben der ihm gewordenen Verheißung, also Erben des messianischen Reiches werden, so ist eben damit der Glaube, worauf doch die h. Schrift überall ein so großes Gewicht legt, für unnütz erklärt, ja die ganze Verheißung aufgehoben; denn die Verheißung ging von Seite Gottes hervor aus Gnade, und beruhte von Seite Abrahams auf Glauben, indem Gott dem Abraham seinen Glauben als Gerechtigkeit zurechnete. Schon allein deßhalb, weil die Verheißung auf Glaube und Gnade beruht, kann das Gesetz die Erbschaft nicht vermitteln. Denn das Gesetz wirkt gerade das Gegentheil von Gnade und Verheißung, nämlich Zorn und Strafe. Der Grund hierfür liegt darin, daß das Gesetz wegen der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit eher zur Sünde reizt, als davon befreit, daß es die sonst unbewußte Sünde zur bewußten Uebertretung macht, und somit die Schuld und Zurechenbarkeit der Sünde erhöht. Deßhalb hat Gott die Verheißung des Erbes an den Glauben geknüpft und nicht an Gesetzeswerke, damit der Mensch, wenn Gott die Verheißung an ihm erfüllt, diese Erfüllung nicht als Lohn seines Verdienstes ansehe, sondern als reines Geschenk, als bloße Gnade. Und fragen wir weiter, warum Gott die Verheißung als Gnade und nicht als Lohn für Gesetzeswerke ertheilen wollte, so antwortet der Apostel mit zwei Gründen, nämlich: 1) εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν, damit die Verheißung fest und zuverläßig wäre. Hätte Gott die Erfüllung der Verheißung ans Gesetz geknüpft, so hätte sich Gott gleichsam selbst die Hände gebunden, da er sie nur noch denen hätte halten können, welche das Gesetz erfüllten, d. h. Niemandem, da keiner das Gesetz vollkommen erfüllt. Da nun Gott sie von der Gnade abhängig gemacht hat, die Gnade aber nicht, wie die göttliche Gerechtigkeit, durch die Sünde gebunden wird, so hat sich Gott auf diese Weise die Möglichkeit gesichert, sein gegebenes Wort zu halten, und so wird durch diese göttliche

Anordnung die Verheißung eine unumstößliche, *βεβαία*. 2) Damit die Verheißung nicht bloß den Juden, sondern auch den Heiden zu Theil werde, also eine universelle Ausdehnung über alle Völker erhalte: *πάντι τῷ σπέρματι... ἡμῶν*. Wäre die Erfüllung der Verheißung von Gesetzeswerken abhängig gemacht, so hätten bloß die Juden, die das Gesetz haben, daran Theil nehmen können; nun aber können Alle, welche, wie Abraham, Glauben haben, also auch die Heiden, participiren. Denn alle Gläubigen sind geistliche Söhne Abrahams, und weil Söhne, deßhalb auch Erben. — Daß nun nicht bloß die Juden, sondern auch die gläubigen Heiden Söhne Abrahams seien, beweiset der Apostel im Vorbeigehen V. 17 aus der Stelle 1. Mos. 17, 5: „(Wie geschrieben steht: „„denn zum Vater vieler Völker habe ich dich gemacht““)." Dieses Citat ist als Parenthese zu nehmen; denn das folgende *κατέναντι οὗ κ. τ. λ.* schließt sich unmittelbar an *ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν* V. 16 an. Was nun in dieser Stelle zunächst von der zahlreichen leiblichen Nachkommenschaft Abrahams gesagt ist, deutet der Apostel hier im höhern Sinne auf seine geistliche, bewogen durch das *ἐθνῶν*. Abraham wird dort ein Vater vieler Völker, also nicht ein Vater bloß eines zahlreichen Volkes, nämlich der Juden, genannt. Darin also, daß der Geist Gottes in dieser Verheißung an Abraham und in der Schriftstelle darüber von „vielen Völkern" spricht, sieht der Apostel eine Prophetie auf die Zukunft. Was nun die Construktion von *κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ* betrifft, so ist *οὗ* für den durch Attraktion in den Genitiv verwandelten Dativ zu nehmen (vgl. Winer §. 24. 2te Anmerk.), und die regelmäßige Construktion lautete: *κατέναντι τοῦ θεοῦ ᾧ ἐπίστευσε*. So auch die Vulgata: ante Deum, cui credidit. *κατέναντι τοῦ θεοῦ* = לִפְנֵי יְהוָה „im Angesichte Gottes, vor Gott d. i. im Urtheile, im Rathschlusse Gottes, dem er glaubte." Der Apostel will hiermit sagen: Abraham ist unser Aller Vater, nicht nach menschlicher Meinung, wonach er bloß Vater der Juden ist, sondern vor Gott, nach Gottes allein gültigem Urtheile und Willen, und zwar deßhalb, weil er dem Verheißungsworte

Gottes, daß er ihn zum Vater vieler Völker machen wollte, fest vertraute zu einer Zeit, als nicht die mindeste Hoffnung auf Nachkommenschaft vorhanden war. So Estius u. A. — Dies Vertrauen Abrahams nun konnte nur auf der lebendigsten Ueberzeugung von der göttlichen Allmacht ruhen, die auch das unmöglich Scheinende möglich machen kann. Diese göttliche Allmacht schildert dann der Apostel in Bezug auf Abraham in den folgenden zwei Participialgliedern *ζωοποιοῦντος . . . καὶ καλοῦντος*: „der da lebendig macht die Todten, und der das Nichtseiende als Seiendes hervorruft." *νεκρούς* ist hier gesagt in Bezug auf den „erstorbenen Leib" des Abraham, wovon V. 19 ausdrücklich die Rede ist, und unter *τὰ μὴ ὄντα* sind in Beziehung auf Abraham die vielen Völker zu verstehen, die Gott ihm als Nachkommenschaft verhieß, und die für ihn jetzt noch *μὴ ὄντα* waren. Der Sinn ist also: Abraham vertraute Gott, glaubte, daß dieser ihm, dem bereits Erstorbenen, die Zeugungskraft wiedergeben, und die vielen Völker, die er ihm verhieß, durch sein Schöpferwort ins Dasein rufen könnte, und durch diesen Glauben ist er vor Gott der geistliche Vater aller Gläubigen geworden.

V. 18—22. Der Apostel hat im Vorhergehenden gezeigt, daß Abraham weder durch Werke noch durch Beschneidung noch durch Gesetz, sondern nur durch Glauben gerechtfertigt sei; er hat also seinen Satz V. 3 allseitig kommentirt und bewiesen. Er geht jetzt dazu über, die Natur des Glaubens Abrahams näher zu charakterisiren. Abraham, sagt er, „glaubte gegen Hoffnung auf Hoffnung, daß er Vater werden würde vieler Völker, dem gemäß, was ihm gesagt wurde: „„So wird dein Same sein."" Das *παρ᾽ ἐλπίδα ἐπ᾽ ἐλπίδι* gehört zu jenen sinnvollen Ausdrücken des Apostels, die scheinbar einen Widerspruch enthalten; in der Wirklichkeit aber tiefen Gehaltes sind. Paulus will damit sagen: in objektiver Beziehung war der Glaube Abrahams hoffnungswidrig (*παρ᾽ ἐλπίδα*); denn nach menschlicher Ansicht schloß sein Glaube alle Hoffnung, das Verheißene je zu erlangen, aus; in subjektiver Beziehung war aber Abrahams Glaube auf Hoffnung begründet (*ἐπ᾽ ἐλπίδι*); denn trotz dem, daß nach

menschlicher Einsicht sein Glaube hoffnungswidrig war, war er dennoch dessen, worauf die göttliche Zusicherung ihm Hoffnung gab, gewiß; er glaubte also mit völliger Gefangennehmung seines Verstandes und mit rückhaltloser Unterwerfung seines Willens unter Gottes Wort. Wie Abraham nach menschlicher Ansicht keine Hoffnung haben konnte, drückt sich schon aus in den Worten 1. Mos. 17, 17, wo es heißt: „Es fiel Abraham auf sein Angesicht und lachte, indem er bei sich sprach: Meinest du wohl, daß einem Hundertjährigen ein Sohn geboren, und daß Sara die Neunzigjährige gebären werde?" Die Worte: „„So" nämlich „zahllos, wie die Sterne des Himmels und wie der Sand am Meere" (was auch mehrere Codd. und Handschriften der Vulgata lesen) wird dein Same sein"", sind aus 1. Mos. 15, 5. — „Und", fährt der Apostel V. 19 fort, „weil er nicht schwach war im Glauben, sah er nicht an d. i. zog er nicht in Betracht seinen schon erstorbenen Leib, da er fast hundert Jahre alt war, und das Abgestorbensein des Mutterschooßes der Sara." Zwar machte Abraham nach der eben angeführten Stelle wegen seines und Sara's Alter einen Einwurf, — und deßhalb lassen hier mehrere Handschriften (Cod. ABC.) und ihnen folgend Lachmann das *οὐ* vor *κατενόησεν* weg, — allein es war dies doch, wie Estius richtig bemerkt, mehr ein Ausdruck rein menschlicher Verwunderung als des Zweifels. Nach andern Stellen z. B. 1. Mos. 15, 5 ff. war die Macht des dem Abraham inwohnenden Glaubens so groß, daß er ihn über alle Einreden des nach Gründen der Erfahrung prüfenden Verstandes hinwegsehen ließ. Denn dort heißt es nach der göttlichen Verheißung: „So wird dein Same sein", gleich: „und es glaubte Abraham Gott", und diese Stelle hat der Apostel ohne Zweifel hier besonders im Auge. Daher ist auch das *οὐ* mit der Vulgata als die richtige LA. beizubehalten. — *νενεκρωμένον* und *νέκρωσις* steht hier von der Abgestorbenheit der Zeugungskräfte. Vgl. Hebr. 11, 12. — V. 20 f.: „Rücksichtlich der Verheißung Gottes aber zweifelte er nicht im Unglauben, sondern er ward kräftig im Glauben, indem er Gott die Ehre gab, und vollüber-

zeugt war, daß er, was er verheißen, auch zu erfüllen im Stande sei." $\delta\iota\alpha\varkappa\varrho\acute{\iota}\nu\varepsilon\sigma\vartheta\alpha\iota$ heißt zuerst „unterscheiden" d. i. Gründe und Gegengründe vergleichen und abwägen, also mit der innern Zustimmung noch zurückhalten, daher: „zweifeln." Dem $\delta\iota\alpha\varkappa\varrho\acute{\iota}\nu\varepsilon\sigma\vartheta\alpha\iota$ steht entgegen das ἐνδυναμοῦσθαι „stark, kräftig werden." Wie das Hin- und Herschwanken, das Zweifeln in Sachen der Offenbarung seinen eigentlichen Grund im Unglauben hat, so gründet sich die wahre innere Kraft und Entschiedenheit des Menschen auf Glauben. Daher der Gegensatz τῇ ἀπιστίᾳ und τῇ πίστει. Also — das folgt aus diesen Worten des Apostels — der religiöse Unglaube entspringt nicht aus Verstandeszweifel, sondern der Zweifel entsteht aus Unglauben, da der Mensch zuerst mit dem Herzen und dann erst mit dem Verstande ungläubig wird; und umgekehrt entspringt der Glaube nicht aus innerer Geisteskraft, denn er ist eine Gabe Gottes, sondern vielmehr schöpft der Mensch seine wahre Geistesstärke erst aus dem Glauben an Gott. — Durch das folgende δοὺς δόξαν τῷ θεῷ bezeichnet Paulus den Glauben Abrahams als eigentlich religiösen Akt. Obgleich die Verheißung Gottes seiner Erfahrung, seiner natürlichen Einsicht widersprach, so brachte er doch Gott seine Huldigung dar, indem er ihn als den Allmächtigen anerkannte, ihm sich ganz als Opfer hingab. — In dem πληροφορηθείς V. 21 liegt dann das Unerschütterliche seines Glaubens, die völlige Gefangengebung seines Verstandes und Willens ausgedrückt. ἐπήγγελται ist mit der Vulgata medial zu fassen. Weil nun Abrahams Glaube so beschaffen war, schließt der Apostel V. 22: „Deßhalb wurde er ihm auch als Gerechtigkeit angerechnet." — Blicken wir nun zurück auf die Schilderung, die der Apostel von dem Glauben Abrahams in diesem Kapitel gibt, so erhalten wir folgende Merkmale desselben: 1) Nach V. 5 schloß er in sich das volle Bewußtsein der eigenen Verdienstlosigkeit, Sündhaftigkeit und Unvermögenheit, durch eigene Werke gerecht zu werden, also die Demuth, die Grundlage alles religiösen Lebens. 2) Nach V. 17 ff. bestand der Glaube Abrahams in der unbedingtesten Gefangengebung seines Verstandes unter die Offenbarung Gottes. Er glaubte

gegen seine natürliche Einsicht und Erfahrung rein und allein dem Worte, welches Gott zu ihm sprach, bloß auf Gottes Wahrhaftigkeit, Treue und Allmacht sich stützend. Nach V. 18 u. V. 20 enthielt der Glaube Abrahams 3) die vollste Unterwerfung seines Willens unter den Willen Gottes, die rückhaltloseste Hingabe an Gottes Führung und Leitung; er gab Gott die Ehre und brachte sich Gott als Opfer dar. Sein Glaube war also ein credere in Deum, ein credendo ire in Deum, quod charitas facit, wie der h. Thomas sagt. Nehmen wir dann noch 4) das hinzu, was der Apostel zwar nicht deutlich ausspricht, aber doch andeutet, daß der Glaube Abrahams rücksichtlich der großen Nachkommenschaft zugleich den Glauben an den Einen großen Nachkommen, den künftigen Erlöser, mit einschloß, so kann es uns nicht mehr auffallend erscheinen, daß der Apostel hier schließt: „deßhalb wurde er ihm als Gerechtigkeit zugerechnet.“ Denn dieser Glaube Abrahams enthielt zugleich die Hoffnung und die Liebe, und somit den Keim, aus welchem alles wahrhaft sittliche religiöse Leben aufsproßt, und welcher den Menschen von Innen aus umgestaltet und wirklich innerlich vor Gott gerecht macht. Die protestantische Lehre von dem instrumentalen Glauben und der bloß äußerlich imputirten Gerechtigkeit, jene Lehre also, wonach der Mensch gerechtfertigt werden soll, wenn er nur glaubt, daß Gott ihm um Christi willen die Sünde verziehen habe, er mag innerlich noch so sündhaft bleiben, stützt sich ganz mit Unrecht auf unser Kapitel; denn nicht von einem bloß äußern Fürwahrhalten, sondern von einem Glauben, der das ganze innere Leben des Menschen umgestaltet, ist hier die Rede. Wenn aber der Apostel spricht von einem Zu- oder Anrechnen, so soll dieß nicht heißen, daß der Mensch nicht wirklich innerlich bei einem solchen Glauben gerecht wäre, sondern von Gott nur als gerecht angesehen und behandelt werde, obgleich er innerlich Sünder ist und bleibt; denn Gott kann nach seiner Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit den Menschen nicht anders ansehen und behandeln, als er seiner innern Natur nach wirklich ist. Vielmehr soll das ἐλογίσθη nur andeuten, daß auch dieser Glaube eine Gnade sei, und er nur rechtfertige um der Verdienste

Christi willen, insofern als er die Gerechtigkeit Christi ergreift und sich zu eigen macht.

V. 23—25. Hier folgt nun die Anwendung des von Abraham Gesagten auf alle Gläubigen: „Nicht ward es aber um seinetwillen allein geschrieben, daß es (nämlich das Glauben) ihm zugerechnet wurde (nämlich zur Gerechtigkeit, was die Vulgata ausdrücklich hinzufügt, im Griechischen aber fehlt), sondern auch unsertwegen, denen es wird zugerechnet werden, die (oder: wenn) wir glauben an den, der auferweckt hat von den Todten Jesum unsern Herrn.“ *πιστεύειν ἐπὶ θεόν* ist, wie das lateinische credere in Deum, nicht ein bloß theoretisches Fürwahrhalten, sondern drückt zugleich die innere vertrauende und liebevolle Hingabe an Gott aus, bezeichnet also die fides charitate formata. Der Apostel will hiemit sagen: die Worte der Genesis, daß der Glaube dem Abraham als Gerechtigkeit angerechnet sei, sind nicht allein der Person Abrahams wegen geschrieben, sondern auch unsertwegen. Abrahams Geschichte hat also keineswegs eine bloß individuelle Bedeutung, sondern eine typische, für alle Zeit gültige. Abraham ist der geistliche Stammvater aller Gläubigen geworden, seine Geschichte wiederholt sich an jedem, der sein wahrer Sohn werden will, sein Glaube muß auch unser Glaube werden, wenn wir zur wahren Gerechtigkeit gelangen wollen. Abraham glaubte, daß Gott seinen erstorbenen Leib wiedererwecken, d. i. fruchtbar machen könnte, und daß er ihm eine zahlreiche Nachkommenschaft und unter dieser besonders den künftigen Messias als Nachkommen geben werde; wir sollen glauben, daß Gott den gestorbenen Jesus von den Todten erweckt habe. Das Objekt des Glaubens ist also hier und dort dasselbe: die Allmacht Gottes und der künftige oder gekommene Messias; auch die formelle Seite des Glaubens gleicht sich: Erweckung und Wiederbelebung dort des erstorbenen Leibes Abrahams, hier des gestorbenen Leibes Christi. Und wir können die Parallele noch weiter führen: wie Abraham durch die Erweckung seines erstorbenen Leibes fruchtbar und so der Stammvater eines großen Geschlechts wurde, so wurde Christus durch die Erweckung seines Leibes aus dem Grabe frucht-

bar und der Stammvater eines neuen Geschlechtes. Denn nur in seinem glorificirten Leibe wurde Christus, wenn wir so sagen dürfen, zeugungsfähig und der zweite Adam; nur in seinem glorificirten Leibe setzt er sich fort in der Kirche, und wird in jedem einzelnen neugeboren. Deßhalb legt auch besonders der h. Paulus ein so großes Gewicht auf die Auferstehung Christi. Wäre Christus bloß für uns gestorben und nun im Grabe geblieben, so hätte er wohl objektiv die Sündenschuld der Menschheit getilgt, aber nicht ein neues Lebenselement mitgetheilt; die subjektive Lebenserneuerung und Wiedergeburt ist Ausfluß der Auferstehung Christi. Dieser Gedanke liegt auch dem folgenden V. 25 zu Grunde: „welcher hingegeben wurde um unserer Uebertretungen willen, und auferweckt wurde um unserer Rechtfertigung willen." — *παρεδόθη* scil. *εἰς θάνατόν*. Unter *δικαίωσις* ist hier die positive Seite der Rechtfertigung, die Mittheilung eines neuen heiligen Lebensprincipes, welches den Menschen umwandelt und neuschafft, zu verstehen. Also die negative Seite der Rechtfertigung, die Tilgung der Sündenschuld, ist Folge des Kreuzestodes Christi; die positive Seite derselben aber, die innere Lebenserneuerung und Wiedergeburt, ist Ausfluß seiner Auferstehung. Mit Christus muß zuerst der alte Mensch sterben, um mit ihm als ein neuer wiedererweckt zu werden. — Uebrigens dient dieser V. dem Apostel als Uebergang zu dem folgenden Absatze, wo er aus der bisherigen dogmatischen Abhandlung sittliche Folgerungen zieht.

§. 7. Früchte der Rechtfertigung.

5, 1—11.

Wenn der h. Paulus in seinen Briefen irgend eine christliche Grundwahrheit erörtert hat, so pflegt er gewöhnlich, meist in Form einer Ermahnung, aus dieser Wahrheit die praktischen Folgerungen für das christliche Leben zu ziehen. Ebenso macht er es auch hier. Er hat bisher das Bedürfniß einer von Gott zu ertheilenden Gerechtigkeit aus dem Mangel einer eigenen bei Juden und Heiden dargethan, hat gezeigt, wie die wahre Gerechtigkeit von Seite Gottes aus

bloßer reiner Gnade ertheilt, von Seite des Menschen aber durch den Glauben allein erlangt werde, und hat Letzteres aus dem Beispiele Abrahams nachgewiesen. Jetzt geht er dazu über, seine Leser im Vorbeigehen auf die herrlichen Folgen dieser Rechtfertigung hinzuweisen. Die Früchte der christlichen Rechtfertigung sind: der innere Friede mit Gott, feste Hoffnung, freudige Geduld im Leiden und endlich die Liebe.

V. 1. Die LA. schwankt hier zwischen ἔχομεν und ἔχωμεν, und je nachdem wir den Indikativ oder den Conjunktiv lesen, ist das Folgende entweder reine Folgerung aus dem vorher Gesagten oder eine gefolgerte Ermahnung. Für ἔχομεν stimmen die Codd. BEFG, mehrere Versionen, Ambrosiaster, und Estius hat auch ein Manuscript der Vulgata gesehen, welches habemus hat. Lachmann (größere Ausg. Berl. 1850) und Tischendorf haben diese LA. aufgenommen. Für ἔχωμεν sprechen Cod. ACDIK, die meisten Uebersetzungen und unter diesen auch unsere Vulgata. Die kritischen Zeugen halten sich also das Gleichgewicht. Allein der Sinn und Zusammenhang dieses ganzen Abschnittes entscheidet für erstere LA. Hätte Paulus sagen wollen: „Lasset uns Frieden haben" d. i. den Frieden zu bewahren suchen mit Gott, so würde er wohl nicht das bloße ἔχειν, sondern κατέχειν oder τηρεῖν gebraucht haben. Ferner müssen wir wohl das V. 3 folgende καυχώμεθα mit der Vulgata als Indikativ fassen; es ist also passender, auch hier den Indikativ zu lesen, besonders auch deshalb, weil der Apostel früher noch gar nicht von dem durch die Rechtfertigung bewirkten Frieden, den wir bewahren sollen, gesprochen hat. Wir übersetzen demnach: „Gerechtfertigt also durch den Glauben haben wir Frieden in Beziehung auf Gott durch unsern Herrn Jesum Christum." — Der Aorist δικαιωθέντες zeigt an, daß Paulus jetzt die Rechtfertigung als eine vollendete Thatsache nimmt, um daraus seine Folgerungen abzuleiten. πρὸς τὸν θεόν „im Verhältniß zu, in Beziehung auf Gott." — So lange der Mensch im ungerechtfertigten Zustande lebt, trägt er in sich das Bewußtsein der Schuld und die Angst vor dem göttlichen Strafgerichte, es fehlt ihm also die innere Ruhe des Herzens; tritt er aber in den Zustand der

Rechtfertigung über, gibt er sich im Vertrauens- und Liebevollen Glauben Gott hin, dann kehrt Ruhe und Friede in seine Seele ein, und dieser Friede, gleichsam die Blüthe der rechtfertigenden Gnade, kann dem Menschen durch Nichts gestört und geraubt werden, als bloß durch die Sünde. Daher liegt in diesem Ausspruche des Apostels allerdings indirekt die Ermahnung, sich vor Sünden zu hüten, um so diesen Frieden zu bewahren. Dieser Friede ward uns ursprünglich vermittelt, und wird uns noch fortwährend vermittelt durch Christum, unsern Hohenpriester, indem dieser in stellvertretender Genugthuung das Sühnopfer für unsere Sünden seinem himmlischen Vater darbrachte und noch immer darbringt. „Christus ist unser Friede", sagt der Apostel Eph. 2, 14, und nur in wiefern wir lebendig in ihn eingegangen sind, und in ihm verharren, bleibt Gott uns gnädig zugewendet. Daß nun Christus der Vermittler des Friedens, weil der Vermittler aller Gnaden für uns ist, drückt der Apostel in folgendem V. aus.

V. 2. „Durch welchen wir auch (vermittelst des Glaubens) den Zutritt erhalten haben zu dieser Gnade, in welcher wir stehen." Vor *εἰς τὴν χάριν* lesen die Codd. CIK mit der Vulgata *τῇ πίστει*, dem Sinne nach ganz richtig. Christus ist der objektive, der Glaube aber der subjektive Vermittler dieser Gnade. Unter *χάρις* versteht hier der Apostel zunächst die Gnade der Rechtfertigung, aus welcher, wie aus einer Wurzel, der Friede als Blüthe hervorsproßt, zugleich aber auch die Gesammtheit aller Gnaden, welche die Rechtfertigung mit sich führt. Daher fährt er fort: „und uns rühmen der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes" d. h. welche Gnade zugleich die freudige Hoffnung auf die Theilnahme an der Herrlichkeit Gottes, an der ewigen Seligkeit, mit sich führt. Wir nehmen *καυχώμεθα* mit der Vulgata als Indikativ, und lassen das Verbum abhängig sein von *ἐν ᾗ*, so daß *καυχώμεθα* und *ἑστήκαμεν* koordinirt sind. Die Vulgata hat gloriae filiorum Dei. —

V. 3—5. Aber nicht bloß gibt diese Gnade, zu welcher wir durch Christus Zutritt erhalten haben, uns die freudige Hoffnung auf die künftige Seligkeit, sondern sie gibt

uns auch die Kraft, die Drangsale dieses Lebens geduldig und sogar freudig zu ertragen. οὐ μόνον δὲ drückt eine Steigerung aus: „Nicht bloß aber" rühmen wir uns in derselben der Hoffnung auf die Theilnahme an der Herrlichkeit Gottes, „sondern wir rühmen uns auch der Drangsale." Den Grund aber, warum der wahre Christ sich seiner Trübsal rühmen, sich ihrer sogar freuen kann, gibt der Apostel in dem εἰδότες ὅτι κ. τ. λ. an: „weil wir wissen, daß die Liebe Standhaftigkeit wirkt, die Standhaftigkeit aber Bewährung, die Bewährung aber Hoffnung." Hier nennt Paulus die Stufen, auf welchen wir aufsteigend zuletzt dahin gelangen, daß wir nicht bloß geduldig, sondern sogar freudig die Drangsale ertragen. Die Drangsale geben uns zunächst Gelegenheit, unsere Standhaftigkeit, unsern Starkmuth zu beweisen; die bewiesene Standhaftigkeit gibt aber dem Menschen das Bewußtsein seiner Bewährung, seiner Geltung vor Gott. Denn in den Trübsalen wird der Mensch geläutert von den Schlacken, wie das Gold im Feuerofen; in ihnen tritt seine eigentliche Währung an den Tag, zeigt es sich, was er innerlich werth ist. Diese Bewährung weckt aber in dem Menschen die Hoffnung zur ewigen Seligkeit; und in dieser sichern Hoffnung, daß ihm für die kurzen Leiden ewige Freuden werden vergolten werden, erträgt er jene mit Freuden, rühmt sich ihrer. Diese Hoffnung des Christen ist aber eine sichere, eine Hoffnung, die nicht täuscht, denn sie ist gegründet in der Liebe Gottes. Diesen Gedanken führt der Apostel V. 5 weiter aus, indem er sagt: „die Hoffnung aber beschämt nicht, weil die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen durch den h. Geist, der uns verliehen ist." In dem καταισχύνει ist die Wirkung für die Ursache gesetzt: „Sie beschämt nicht" d. h. sie täuscht und trügt nicht. Die Exegeten streiten hier darüber, ob θεοῦ genit. subiectivus oder gen. obiectivus sei, ob also ἀγάπη τοῦ θεοῦ die Liebe Gottes zu uns, oder die Liebe der Menschen zu Gott bezeichne? Allein da hier von einem Ausgießen der Liebe durch den h. Geist und in den folgenden VV. von dem Tode Christi für uns Sünder die Rede ist, so bezeichnet hier ἀγά-

πη τοῦ θεοῦ zunächst offenbar die Liebe Gottes zu uns; und der Apostel will sagen: unsere Hoffnung ist sicher, täuscht uns nicht, weil sie in jener Liebe Gottes, womit er seinen Sohn für uns in den Tod hingab, ihre sichere Bürgschaft, gleichsam ihr Unterpfand hat. Diese Liebe Gottes zu uns ist jedoch nur dann eine Bürgschaft unserer Hoffnung, wenn dieselbe uns subjektiv geworden ist, wenn die Liebe Gottes zu uns unsere Liebe zu ihm entzündet hat. Denn nur wenn wir Gott wiederlieben, kommt uns die Liebe Gottes zu uns recht zum Bewußtsein, und ruht in ihr sicher unsere Hoffnung. Die Liebe Gottes zu uns muß unsere Liebe zu ihm werden, wenn sie ein sicheres Unterpfand unserer Hoffnung sein soll. Die Mittheilung der Liebe geschieht aber durch den h. Geist; denn wie der h. Geist das Liebesband zwischen dem Vater und Sohn bildet, so auch zwischen dem Vater und dem durch den Sohn erlöseten Menschen. Ja man kann auch sagen: die Liebe Gottes und der h. Geist sind zuletzt Eins und dasselbe: denn der h. Geist ist die personificirte Liebe Gottes. Der Apostel nennt diese Mittheilung der Liebe ein Ausgießen, eines Theils wohl, um die Fülle der Gnadenströmung durch diesen Tropus zu veranschaulichen; dann ist aber auch nach der konstanten Symbolik der h. Schrift Wasser und Feuer das Symbol des h. Geistes.

V. 6—11. Den Beweis für das vorhergehende ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει führt der Apostel hier aus der großen Thatsache des Opfertodes Christi. Diese Thatsache war ein Ausfluß der Liebe Gottes zu uns und hatte zum Zweck unsere Rettung vom Zorne Gottes. In dieser Thatsache kann also, wie in einem sichern Ankergrunde, unsere Hoffnung ruhen. — Die LA. des Vs. 6 ist zweifelhaft; die ältesten Handschriften lesen zweimal ἔτι, im Anfange und nach ἀσθενῶν. Allein mit dem zweimaligen ἔτι weiß man hier nichts anzufangen; man sieht nicht, worauf dann das erste ἔτι sich beziehen soll, wenn wir hinter ἀσθενῶν wieder ἔτι lesen. Will man also nicht zu einer nachläßigen Schreibart des Apostels seine Zuflucht nehmen, so muß man mit Tischendorf das zweite ἔτι, welches am wenigsten verbürgt ist, streichen. Dann ist das im Anfange stehende ἔτι mit ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν zu verbinden und der Apostel hat

ungenau *Χριστός* vorgerückt, da es regelmäßig heißen müßte: *ἔτι γὰρ ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν Χριστὸς κ. τ. λ.* Also: „Es ist ja Christus, da wir noch schwach waren, zur bestimmten Zeit für Sünder gestorben." Andere Codd. lesen statt *ἔτι γάρ* – *εἴγε* oder *εἰ γὰρ* oder *εἰς τί γάρ.* Lesen wir *εἴγε* si quidem, so ist dieser Satz enge verbunden mit dem vorhergehenden *ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει*: „die Hoffnung täuscht nicht, wenn anders" oder: „da ja Christus für uns gestorben ist." Lesen wir *εἰ γάρ*, so nehmen wir am besten V. 6 als Vordersatz zu V. 9 und schließen V. 7 und 8 in Parenthese: „denn wenn Christus gestorben ist, um wie viel mehr werden wir jetzt gerettet werden." Die letzte LA. *εἰς τί γάρ* liegt der Uebersetzung der Vulgata: Ut quid enim, zu Grunde, und auch diese, obgleich nicht so sicher als *ἔτι γάρ* verbürgt, gibt einen passenden Sinn: die Hoffnung des Christen auf die *δόξα τοῦ θεοῦ* täuscht nicht; „denn warum ist Christus, da wir noch schwach waren, für Sünder gestorben?" Die indirekte Antwort auf diese Frage gibt dann V. 9. „Er ist gestorben, um uns zu retten vom Zorne Gottes." — Das *κατὰ καιρόν* verbinden Einige, die zweimal *ἔτι* lesen, mit dem letzten *ἔτι*: „noch zur Zeit" d. h. zur rechten Zeit, um dem nahen Ausbruch des göttlichen Zornes zuvorzukommen. Andere verbinden es mit *ἀσθενῶν*: „da wir noch schwach waren der Zeit nach" d. h. wie es die Zeit mit sich brachte, weil nämlich Christus noch nicht erschienen war, so daß wir nicht anders als schwach sein konnten. So Chrysostomus, Theodoret u. A. Allein dann läge in diesen Worten eine Entschuldigung, die hier in den ganzen Zusammenhang nicht paßt. Am besten beziehen wir mit Hieronymus und Estius den Ausdruck auf das folgende *ἀπέθανε*, und fassen es in dem Sinne: „zu der von Gott bestimmten Zeit", als die Zeit, die Gott nach ewigem Rathschlusse bestimmt hatte, herangekommen war. Der h. Thomas nimmt *κατὰ καιρόν* sprachwidrig in der Bedeutung von *πρὸς καιρόν*, „auf einige Zeit": Christus mortuus est secundum tempus i. e. ut certo tempore in morte moraretur, die scil. tertia resurrecturus. — *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν* „da wir noch schwach, krank waren" nämlich an der Sünde. *ἀσθενῶν* ist hier

dem Sinne nach von dem folgenden ἀσεβῶν und ἁμαρτωλῶν nicht verschieden. ὑπέρ = loco, „an Statt." Christi Tod war ein stellvertretender, vgl. 2. Cor. 5, 14 als die Hauptstelle für diese Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi.

V. 7. Der Apostel verweilt in diesem V., der weder mit Einigen ganz, noch auch mit Lachmann in seinem letzten Theile als Parenthese gefaßt zu werden braucht, bei dem im vorigen V. ausgesprochenen Gedanken, daß Christus für uns, die wir Sünder waren, gestorben sei, und sucht durch Vergleichung dieser göttlichen Liebesthat mit menschlicher Liebe die Größe der in diesem Faktum der Menschheit erzeigten Liebe ins hellste Licht zu setzen. Offenbar liegt in den beiden Satztheilen eine Steigerung und schon deßhalb muß ἀγαθός mehr sein, als δίκαιος. Mit Recht nehmen deßhalb mehrere Interpreten mit Estius ἀγαθός in dem Sinne von „Wohlthäter", und berufen sich für diese Erklärung auf die Bedeutung „gütig", welche ἀγαθός unzweifelhaft hat, und auf den Artikel, der vor ἀγαθός steht, wohingegen er vor δίκαιος fehlt. Dann ist der Sinn: „Schwerlich wird wohl Jemand für einen rechtschaffenen Mann (der ihn aber weiter nichts angeht) sterben"; ich sage schwerlich: denn das Höchste, wozu es der Mensch vielleicht noch bringen kann, ist, daß er für den (bestimmten) Gütigen, d. i. für seinen Wohlthäter, stirbt. τολμᾶν, sustinere „über sich gewinnen" drückt die Selbstüberwindung aus, die eine solche Hinopferung fordert. — Von den vielen verschiedenen Erklärungen dieses Vs. wollen wir nur die eine nennen, welche δικαίου zwar als Maskulinum, τοῦ ἀγαθοῦ aber als Neutrum faßt: „Für das Gute, d. i. für das, was Jemand für sein höchstes Gut hält, möchte er sich noch wohl zu sterben entschließen." Allein auch diese Erklärung ist zu gekünstelt und paßt nicht in den Zusammenhang.

V. 8. Dieser höchsten menschlichen Liebe, die es nur mit Mühe über sich gewinnt, für den Wohlthäter sich hinzuopfern, stellt hier der h. Paulus die göttliche Liebe gegenüber; daher δέ: „Es erweiset aber Gott seine Liebe gegen uns dadurch, daß, als wir noch Sünder

waren, Christus für uns gestorben ist." Der Hauptnachdruck liegt auf ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν, welches im Gegensatze steht zu dem δικαίου und τοῦ ἀγαθοῦ V. 7. Gibt es kaum einen Menschen, der für einen ungerecht angeklagten Gerechten stirbt; gilt es im Leben schon als höchster Erweis der Liebe, wenn Jemand für seinen Wohlthäter sich hinopfert, so ist Christus hingegen für uns, die wir nicht Gerechte, sondern Sünder, nicht seine Wohlthäter, sondern seine Feinde waren, gestorben. Welch' eine Liebe also! In dieser einmaligen Hingabe seines Sohnes liegt für uns der fortdauernde Erweis der Liebe Gottes zu uns; daher das Präsens συνίστησι „es erweiset, bekundet." Das secundum tempus, welches die Vulgata auch hier wie V. 6 hat, findet sich weder in den griechischen, noch auch in allen lateinischen Handschriften.

V. 9. Eine steigernde Folgerung aus dem Vorhergehenden: „Um wie viel mehr also werden wir, gerechtfertiget jetzt in seinem Blute, gerettet werden durch ihn von dem Zorne." — νῦν steht dem ἔτι V. 8 gegenüber. Durften und konnten wir schon auf Gott hoffen damals, wo wir noch Sünder waren, und zwar wegen der unendlichen Liebe, die in der Hingabe seines Sohnes für den Sünder liegt, um wie viel fester wird dann jetzt der Ankergrund unserer Hoffnung, wo wir durch das Blut Christi gerechtfertigt sind, also die Feindschaft mit Gott aufgehört hat; jetzt dürfen wir um so zuverläßiger hoffen auf die völlige Rettung vom Zorne Gottes und auf die künftige δόξα θεοῦ V. 2. Wir müssen es uns hier immer gegenwärtig halten, daß der Apostel die Festigkeit der christlichen Hoffnung, das ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει V. 5 nachweisen will, um zur freudigen Erdulbung der Leiden und Verfolgungen zu ermuntern.

V. 10. Das vorher Gesagte erläutert und begründet der Apostel hier näher. „Denn wenn wir, als wir Feinde waren, versöhnt sind mit Gott durch den Tod seines Sohnes, so werden wir um so viel mehr, nachdem wir versöhnt sind, gerettet werden in seinem Leben." — Sind wir durch den Tod Christi mit Gott versöhnt, indem er die Sündenschuld, die den Zorn Got-

tes hervorrief, tilgte, sind wir so aus dem Zustande der Feindschaft mit Gott erlöset, um wie viel mehr dürfen wir jetzt, wo wir mit Gott versöhnt sind, auf Rettung, auf Heil (σωτηρία) hoffen. Wie aber der Tod Christi unsere Versöhnung (καταλλαγή) — die negative Seite der Rechtfertigung — wirkt, so sein Leben unsere σωτηρία, unser Heil, indem er uns das höhere Lebenselement, die heiligmachende Gnade — die positive Seite der Rechtfertigung — mittheilt. Der sterbende Christus hat uns versöhnt, der wieder auferstandene und immer lebende Christus heiligt uns, indem er durch seinen h. Geist uns umschafft und wiedergebiert. Daher ἐν τῇ ζωῇ. Vgl. das zu 4, 24. 25 über die Bedeutung der Auferstehung Christi Gesagte.

V. 11. Steigerung. Zu οὐ μόνον δὲ ist aus dem Vorhergehenden entweder σωθησόμεθα oder καταλλαγέντες zu ergänzen. Letzteres ist mit Estius vorzuziehen wegen des folgenden Particip. καυχώμενοι. Der Apostel kehrt hier zu dem V. 2 und 3 Gesagten zurück; er hat seinen Beweis vollendet, wie der Christ die Leiden und Verfolgungen nicht bloß mit Geduld ertragen, sondern sich ihrer rühmen, ihrer sich gar freuen könne. Diese Freude gründet sich auf Hoffnung; die Hoffnung aber hat ihre sichere Bürgschaft in der Liebe Gottes zu uns, und diese Liebe Gottes hat sich äußerlich offenbart in der Hingabe seines Sohnes in den Tod für uns, die wir Sünder und also Feinde Gottes waren, und sie offenbart sich innerlich in uns durch die Mittheilung des h. Geistes, der die Liebe Gottes, die uns zur Gegenliebe entflammt, in uns ausgießt. Also: „Nicht allein aber versöhnt (werden wir gerettet werden), sondern auch uns in Gott rühmend" d. i. uns in Gott freuend trotz aller Leiden und Drangsale. Dieses Rühmen, diese Freude in Gott gründet sich aber auf Christus, unsern Erlöser; ohne ihn wäre unser Leben öde und finster, ohne Hoffnung, ohne Trost und Freude. Daher fügt der Apostel hinzu: „Durch unsern Herrn Jesum Christum, durch welchen wir jetzt Versöhnung empfangen haben." νῦν steht entgegen dem ἔτι V. 6 und V. 8.

§. 8. Parallele zwischen Adam und Christus.
5, 12—21.

Der Apostel hat in der vorhergehenden Abhandlung über die Rechtfertigung durch den Glauben fortwährend Christum als den Vermittler dieser Rechtfertigung, als den Mittler zwischen Gott und der Menschheit dargestellt. Christus, sagt er in dem unmittelbar vorhergehenden Absatze, ist stellvertretend für uns in den Tod gegangen, und hat durch seinen Tod die Sündenschuld der Menschheit und damit den Zorn Gottes getilgt; durch ihn sind wir mit Gott wieder versöhnt, in seinem Blute sind wir gerechtfertigt. Diese Idee der Mittlerschaft und Stellvertretung Christi, die sich durch das ganze Vorhergehende hindurchzieht und worauf zuletzt die ganze Rechtfertigungslehre sich stützt, bedurfte selbst einer allseitigern Betrachtung und tiefern Begründung, und diese gibt der Apostel hier dadurch, daß er Christum in Parallele bringt mit Adam. Der Grundgedanke dieses wichtigen Abschnittes ist der: In der Menschheit als organischem Ganzen findet eine Stellvertretung wirklich und geschichtlich Statt. Wie nun Adam der Stellvertreter der Menschheit zu ihrem Unheile war, er für Alle der Urheber der Sünde und ihrer Folgen wurde, so ist Christus der Stellvertreter der Menschheit zu ihrem Heile, der Quell der Gnade und Rechtfertigung geworden. — Tiefer läßt sich die gottmenschliche Person Christi und sein Verhältniß zur ganzen Menschheit nicht darstellen, als wenn man ihn als zweiten Adam, als Repräsentanten der ganzen gläubigen Menschheit, als Stammvater eines neuen wiedergebornen Geschlechts auffaßt. Dann erscheint uns Christus nicht mehr als ein Mensch, sondern als der Mensch *κατ᾽ ἐξοχήν*, wie Adam.

V. 12. „Demnach, wie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod, und dem zufolge der Tod auf alle Menschen übergegangen ist, weil Alle gesündigt haben"…. Das *διὰ τοῦτο* „demnach" zeigt an, daß der Apostel hier eine Folgerung aus dem Vorhergehenden zieht. Im Vorhergehenden hat aber der Apostel gesagt: Christus sei anstatt unser gestorben; durch seinen

stellvertretenden Tod habe er uns mit Gott versöhnt; er sei für uns der Vermittler der Gnade und des Lebens geworden. „Demnach", fährt nun hier der Apostel folgernd fort, ist es mit unserm Heile und Leben, wie mit unserm Unheile und Tod. Wie durch Einen die Sünde und der Tod, so durch Einen Versöhnung und Leben. Dem *ὥσπερ* müßte ein *οὕτως* im Nachsatze folgen; allein der Nachsatz fehlt ganz und der Satz ist anakolutisch; erst V. 18 nimmt der Apostel diesen Vordersatz wieder auf und ergänzt ihn durch den entsprechenden Nachsatz, der das zweite Glied der Vergleichung enthält. — In dem *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* drückt *διά* die vermittelnde Ursache aus. Daß unter *εἷς ἄνθρωπος* hier Adam zu verstehen sei, sagt ausdrücklich V. 14. Für „Sünde" braucht der Apostel hier und im Folgenden drei Ausdrücke: *ἁμαρτία*, *παράβασις* und *παράπτωμα*, und es fragt sich, wie diese drei Wörter sich unterscheiden. Jede aktuelle Sünde ist eine Uebertretung des göttlichen Gebotes, ein Nebenhergehen neben der Richtschnur, die uns Gott vorgeschrieben hat, und in sofern eine *παράβασις*. Als Uebertretung des göttlichen Gebotes ist die aktuelle Sünde zugleich ein Abfall von Gott und ein Heimfall entweder an sich selbst oder an die Natur, also ein *παράπτωμα*. Bezeichnen somit *παράβασις* und *παράπτωμα* mehr die aktuelle Sünde, die Sündenthat, so ist *ἁμαρτία* der allgemeine Begriff, und bezeichnet hier und oft beim Paulus die „Sündhaftigkeit", die Sünde als herrschendes Princip im Menschen, die habituelle Sünde. Die Sünde Adams also, als aktuelle persönliche Sünde betrachtet, war eine *παράβασις*, ein *παράπτωμα*, in wiefern sie aber die Sünde per eminentiam, die Quelle und der Inbegriff aller einzelnen *παραβάσεις* und *παραπτώματα* des ganzen Geschlechtes wurde, war sie eine *ἁμαρτία*. Doch hält der Apostel diesen Unterschied der Wörter nicht immer genau fest. — *κόσμος* ist hier nicht bloß die Menschenwelt und geradezu = *εἰς πάντας ἀνθρώπους* im zweiten Versgliede, sondern bezeichnet die irdische „Welt" überhaupt; denn auch die Natur wurde durch die Sünde des Menschen inficirt, auch sie seufzt unter dem Joche der Sünde, vgl. 8, 20 ff. — *καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος* scil. *εἰςῆλθεν*

εἰς τὸν κόσμον. Unter θάνατος ist hier zunächst der leibliche Tod als Folge der Sünde zu verstehen, und der Apostel hat hier ohne Zweifel das morte morieris, welches Gott 1. Mos. 2, 17 zu Adam sprach, im Auge. Sünde und Tod sind in der h. Schrift korrelate Begriffe; wo Sünde, da Tod, und wo Tod, da Sünde. Durch die Sünde verlor nämlich der Mensch das göttliche πνεῦμα, welches das eigentliche wahre Leben des menschlichen Geistes bildet. Die erste Folge der Sünde war also der Tod der Seele. Dieser Seelentod zog aber ganz naturgemäß den Leibestod nach sich. Als Adam von Gott abfiel, und das göttliche πνεῦμα von ihm wich, da fiel auch die Natur und der Naturantheil an ihm, welcher an der Unvergänglichkeit des Geistes Theil nehmen sollte, von ihm ab, es trat ein Widerstreit zwischen seiner leiblichen und geistigen Natur ein, und er fing in demselben Augenblicke an zu sterben. Denn das, was wir gewöhnlich Sterben nennen, ist nur die letzte Entwickelung des Todeskeimes, den der Mensch von Geburt an in sich trägt, das völlige Auseinanderfallen seiner geistigen und leiblichen Natur. καὶ οὕτως „und demzufolge"; οὕτως bezieht sich auf das unmittelbar Vorhergehende: διά τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος. Der Apostel will sagen: Zufolge dieses kausalen Verhältnisses zwischen Sünde und Tod hat der aus der Sünde des Einzigen entspringende Tod sich auf alle Menschen verbreitet. διέρχεσθαι „sich ausbreiten." — ὁ θάνατος vor διῆλθεν fehlt in DEFG, aber wohl aus Versehen. Lachmann hat es mit Recht nach ABC, Vulg. aufgenommen. — Auf πάντας ἀνθρώπους liegt der Nachdruck, es steht im Gegensatze zu ἑνὸς ἀνθρώπου. — Der Grund für diese allgemeine Ausbreitung des Todes wird angegeben in dem ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον. Das ἐφ᾽ ᾧ wird verschiedentlich bezogen und erklärt. Nach dem Vorgange des Origenes und des h. Augustin beziehen Estius u. A. das Relativ auf ἑνὸς ἀνθρώπου und übersetzen: „in welchem (nämlich Adam) alle sündigten." Sie erklären dann diese Worte so: Adam als der Stammvater der gesammten Menschheit schloß alle einzelnen Individuen des kommenden Geschlechts potentia in sich; er war somit der Repräsentant des ganzen Geschlechts, gleichsam das Ge=

nus, von welchem der einzelne Mensch seiner Naturseite nach nur ein Bruchtheil bildet. Als daher Adam sündigte, und in Folge dessen seine ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit verlor, haben alle Menschen in ihm an seiner Sünde Theil genommen, werden also jetzt in demselben Zustande geboren, in welchem Adam nach dem Falle sich befand; sie tragen mithin den Sündenkeim von Adam her in sich, und sind deßhalb auch der Sündenfolge, dem Tode unterworfen. Omnes in Adam peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt, sagt in diesem Sinne der h. Augustin. Diese Uebersetzung und Erklärung gibt allerdings den Sinn dieser ganzen Stelle richtig wieder, allein sie greift der Explikation des Apostels vor, indem sie in dieses ἐφ᾽ ᾧ hineinlegt, was der Apostel erst in den folgenden beiden VV. aus einander setzt. Auch läßt sie sich grammatisch nicht rechtfertigen. ἐφ᾽ ᾧ kann sich nämlich unmöglich direkt auf ἑνὸς ἀνθρώπου beziehen, eines Theils weil es zu weit davon entfernt ist, dann aber, weil, wenn es „in welchem" heißen sollte, ἐν ᾧ stehen müßte. Ueberhaupt ist diese ganze Erklärung des ἐφ᾽ ᾧ sichtbar aus dem Bestreben hervorgegangen, hier den kürzesten Ausdruck für das Dogma von der Erbsünde zu finden. Dieses Dogma liegt hier auch wirklich klar ausgesprochen; aber nicht in dem bloßen ἐφ᾽ ᾧ, sondern erst, wenn wir die beiden folgenden VV. hinzunehmen, in welchen der Apostel dieses ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον näher erläutert. Ueberdies hat der Ausdruck ἐφ᾽ ᾧ überall, wo er beim Paulus vorkommt, die Bedeutung einer Conjunktion, und muß aufgelöst werden ἐπὶ τούτῳ ὅτι „bei dem, daß" d. i. „in sofern als" oder „weil." Man vgl. 2. Kor. 5, 4, wo der Apostel von dem Tode und der Auferstehung sprechend sagt: „denn auch wir, die wir in der Hütte (des Leibes) sind, seufzen belastet, ἐφ᾽ ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ᾽ ἐπενδύσασθαι, was die Vulgata richtig mit eo quod nolumus expoliari, sed supervestiri wieder gibt. Ferner Phil. 3, 12. 4, 10, wo es die Vulgata das erste Mal mit in quo, das andere Mal mit sicut übersetzt. Das in quo der Vulgata an unserer Stelle muß also durch in eo quod aufgelöset werden. Dann ist der Sinn: Durch Einen Menschen (Adam)

ist die Sünde und, als Wirkung der Sünde, der Tod auf die Erde gekommen; und diese Wirkung der Sünde, der Tod, hat von dem Einen auf alle Menschen sich verbreitet, weil bei allen die Ursache, nämlich die Sünde, vorhanden war. Dies letztere ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον bedurfte aber eine Erläuterung und Begründung. Man hätte nämlich dem Apostel dagegen den Satz, den er oben 4, 15 selbst als Grundsatz aufgestellt hat: „Wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Uebertretung", einwenden können. Er mußte sich also näher erklären über dieses ἥμαρτον, ob er persönliche Sünden darunter verstanden wissen wollte, oder die Theilnahme an der einen Geschlechtssünde Adams. Er bricht deshalb den Satz ab, ohne das zweite Vergleichungsglied hinzuzufügen, und fährt fort:

V. 13. 14. „Denn bis zum Gesetze d. h. in der Periode von Adam bis auf Moses, war Sünde in der Welt; Sünde aber wird nicht zugerechnet, wo kein Gesetz ist." Der Apostel hat eben den Causalnexus zwischen Sünde und Tod behauptet und gesagt, der Tod sei von Adam deßhalb auf alle Menschen übergegangen, weil die Ursache des Todes, die Sünde, bei allen vorhanden sei. Da hätte man nun einwenden können: Wie aber war es in der Periode, wo noch kein Gesetz, also auch noch keine Sünde existirte? Wie konnte da der Tod herrschen, da die Ursache, die Sünde, fehlte? Der Apostel antwortet auf diese Einwendung mit dem allgemeinen Satze: Auch bis zur Periode des Gesetzes existirte die Sünde in der Welt, aber nicht als persönliche zurechenbare Sünde, da es noch kein positives äußeres Gesetz gab. — In dem ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται ist als zurechnendes Subjekt Gott gedacht, nicht, wie Einige meinen, die sündigenden Menschen, die ihr Thun nicht als Sünde erkannt und angesehen hätten. Uebrigens darf man diesen Satz nicht so verstehen, als wenn das bloße Naturgesetz nicht zurechenbar machte; — hierüber hat der Apostel sich oben 2, 14 ff. hinreichend erklärt — vielmehr will er hier nur sagen, daß ohne positives Gesetz die Thatsünde, somit die persönliche Schuld nicht so sehr in Anschlag komme, daß also, wenn dennoch von Adam bis Moses der Tod herrschte, dieser nicht Folge der persönlichen Sünde,

sondern Folge der Geschlechtssünde, der Sünde Adams, war. Treffend bemerkt Reithmayr zu diesen Worten: „der Apostel betrachtet die von Adam auf Alle übergehende Sünde als eine der persönlichen Entscheidung vorausgreifende, die Freiheit in der Regel überwältigende Kraft, folglich alle persönlichen Sünden im Naturzustande als Eins mit der Erbsünde. Erst wenn das äußere positive Gesetz hinzukommt, geht diese Einheit der Sünde der Person mit der der sündhaften Natur mehr aus einander, wenigstens für das Bewußtsein, und das Bestreben sich vom sündigen Adam loszureißen stellt sich entschiedener heraus. Nun beginnt auch dem Gesetze gegenüber die persönliche Zurechnung, während vorher die Person in der Natur und die Sünde jener in dieser aufging." Statt des Präsens *ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου* hat die jetzige Vulgata das Imperfekt. imputabatur, cum non esset lex; wohingegen viele alte lateinische Handschriften ebenfalls das Präsens haben. Der Sinn bleibt im Ganzen derselbe; nur bezieht die Vulgata das, was der griechische Text als allgemeinen Satz aufstellt, direkt auf die Zeit vor Moses. — V. 14 ist *ἀλλὰ* entgegensetzend: Obschon in der Periode vor Moses die Sünde von Gott nicht zugerechnet wurde, „dennoch herrschte der Tod von Adam bis Moses auch über die, welche nicht sündigten nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adams" d. i. welche nicht wie Adam ein positives Gesetz übertreten. In dem *ἐβασίλευσε* wird der Tod als gewaltiger Herrscher personificirt. — Hier erst können wir den Sinn dieser 3 VV. übersehen. Der Beweisgang des Apostels ist folgender: Durch Adam, den Stammvater des Menschengeschlechts, ist die Sünde, als böses Princip, in die Welt eingedrungen; Wirkung und Folge dieser Sünde war der Tod. Dieser Tod hat sich von Adam, wie die Erfahrung lehrt, auf alle seine Nachkommen verbreitet, weil auch in Allen die Ursache des Todes, die Sünde, vorhanden war. Daß nun aber der Tod bei den Nachkommen Adams nicht Folge und Strafe eigener persönlicher Sünden sei, zeigt sich daraus, daß der Tod auch in der Periode herrschte, wo noch kein positives Gesetz, somit auch noch keine zurechenbare Sünde existirte. Damals von Adam bis Moses

herrschte der Tod eben sowohl als später. Er konnte keine Folge und Strafe *persönlicher* Sünden sein, also mußte er Folge und Strafe der Ursünde Adams sein. Diese Ursünde Adams muß daher in allen Menschen vorhanden sein, da bei allen dieselbe Wirkung hervortritt. Wir müssen somit, das sehen wir hier aus dieser Erläuterung, zu dem ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον V. 12 nach dem Sinne des Apostels allerdings ein ἐν αὐτῷ scil. Ἀδάμ ergänzen. Zugleich ergibt sich dann klar, wie sehr die Kirche in ihrem Rechte ist, wenn sie in den Worten des Vs. 12 das Dogma von der Erbsünde angedeutet findet (vgl. Conc. Trid. sess. V. decr. d. pecc. orig. 2. 4.). — In dem ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος geht Paulus auf V. 12 zurück, und deutet die dort abgebrochene Parallele zwischen Adam und Christus vorläufig an. τύπος „Vorbild, Beispiel" bezeichnet hier wie 1. Kor. 10, 6 „*geschichtliches* Vorbild." μέλλοντος ist nicht, wie Einige es genommen haben, Neutrum sondern Maskulin, und es ist Ἀδάμ zu ergänzen: „*Welcher ist ein Vorbild des künftigen* Adam" d. i. Christi. Vgl. 1. Kor. 15, 45, wo der Apostel Christum τὸν ἔσχατον Ἀδάμ nennt; auch die Rabbinen nennen den Messias הָאָדָם הָאַחֲרוֹן. Adam ist aber in sofern ein Vorbild von Christus, als beide Urheber gewisser Zustände für die Menschheit, Stammväter eigenthümlich bestimmter Generationen sind, als Jeder von Beiden Wirkungen hervorgebracht hat, welche von ihm auf die nachfolgenden Geschlechter übergegangen sind. Der Apostel nennt hier Christum μέλλων Ἀδάμ, obgleich er schon erschienen, weil er sich hier in die Zeit des ersten Adam zurück versetzt.

V. 15 ff. Stehen sich nun Adam und Christus darin parallel, daß sie beide Stammväter des Geschlechtes sind, so sind sie doch darin verschieden, daß der Eine Urheber des *Unheils*, der Andere Urheber des *Heils* für die Menschen geworden ist. Aber es gibt noch andere Verschiedenheiten zwischen beiden, und die erste ist die: die durch Christus vermittelte Gnade hat sich viel *kräftiger* erwiesen, als die verderbende Macht der Sünde Adams; sie hat nämlich die auf Alle sich erstreckende Wirkung der letztern überwunden. Unter τὸ χάρισμα versteht Paulus hier nicht eine

einzelne Gnadengabe, sondern die ganze Fülle von Gnaden, die uns in Christo zu Theil geworden ist. Ebenso denkt er bei τὸ παράπτωμα nicht so sehr an die thatsächliche Sünde Adams, als vielmehr an die auf alle seine Nachkommen sich erstreckende Wirkung derselben. Also: „Aber obgleich Adam das Vorbild Christi ist, ist nicht wie der Fall, so auch die Gnade" d. h. es findet ein Unterschied Statt zwischen dem Falle Adams und der Gnade Christi. Dieser Satz enthält gleichsam das Thema, welches der Apostel jetzt in zwei Gegensätzen durchführt. Den ersten Gegensatz gibt er in Form eines hypothetischen Schlusses a minori ad maius: „Denn wenn durch den Fall des Einen die Vielen gestorben sind, so ist um so viel mehr die Gnade Gottes und das Geschenk groß geworden in der Gnade des Einen Menschen Jesu Christi." Das πολλῷ μᾶλλον bezeichnet hier ein quantitatives Mehr der intensiven Kraftenweisung, nicht wie der h. Chrysostomus meint, ein logisches Mehr der Möglichkeit oder Gewißheit; denn nur so tritt der Unterschied der beiderseitigen Wirkung recht hervor. Das Maaß des Segens von Christo her, will der Apostel sagen, ist größer geworden, als das Maaß des Unsegens, das wir von Adam erbten. — χάρις und δωρεά verhalten sich wie Ursache und Wirkung; aus der χάρις, der gnädigen Liebe Gottes, fließt die δωρεά d. i. das Gnadengeschenk hervor. Der Aorist ἐπερίσσευσε bezieht sich auf die faktische Theilnahme der πολλοί, der bereits an Christum Glaubenden. Das ἐν χάριτι κ. τ. λ. ist nicht mit dem vorhergehenden ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεά zu verbinden (denn dann müßte der Artikel ἡ davor stehen und es müßte heißen ἡ δωρεὰ ἡ ἐν χάριτι . . .), sondern mit ἐπερίσσευσεν, und es bezeichnet die aufopfernde Liebe Christi, als wodurch uns diese χάρις καὶ δωρεὰ τοῦ θεοῦ vermittelt ist. — Dem παράπτωμα des Vordersatzes entspricht im Nachsatze das ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ δωρεά, dem τοῦ ἑνὸς das τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου und dem οἱ πολλοὶ ἀπέθανον das εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν. Statt οἱ πολλοί im Vordersatze sollte man eigentlich πάντες erwarten; denn Alle sind gestorben oder müssen sterben. Der Apostel braucht aber οἱ

πολλοί eines Theils, weil dies Wort einen schärfern Gegensatz zu ἑνός bildet, andern Theils um Gleichförmigkeit mit dem Nachsatze hervorzubringen; denn im Nachsatze konnte der Apostel nicht füglich πάντες setzen, weil er nicht sagen konnte, daß die Gnade sich schon auf Alle verbreitet habe. So Estius.

V. 16. Hier gibt der Apostel eine zweite Verschiedenheit zwischen Adams und Christi Einfluß. Das καὶ οὐχ ... δώρημα übersetzen die Meisten: „Und nicht, wie durch Einen, der gesündigt hat, ist das Geschenk"; und sie erklären dann: „das Gnadengeschenk ist nicht so, als ob es durch Einen, der gesündigt hat, verursacht wäre; vielmehr ist es, wie das Folgende sagt, durch viele Fehltritte, ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων, veranlaßt." Allein dieser Erklärung steht entgegen, daß dieser Satz Alles implicite in sich schließen muß, was die nachfolgende Begründung und Entwickelung: τὸ μὲν γὰρ κρῖμα κ. τ. λ. mit sich führt; nach dieser Erklärung aber wäre sowohl das κατάκριμα als das δικαίωμα ausgeschlossen und Alles käme nur auf das ἑνὸς an. Besser also supplirt man mit Estius u. A. zu ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος aus V. 12 ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθε καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, wir brauchen dies aber nur ganz im Allgemeinen zu ergänzen. Es ist dann zu übersetzen: „Und nicht wie das durch Einen, der gesündigt hat, Entstandene ist die Gabe." Diese Deutung erhält ihre Bestätigung durch V. 17. — Einige Codd. lesen statt ἁμαρτήσαντος — ἁμαρτήματος und darnach hat unsere jetzige Vulgata: per unum peccatum, obwohl einige lateinische Väter per unum peccantem lesen. Die Erklärung bleibt dieselbe. — In dem folgenden τὸ μὲν γὰρ κρῖμα κ. τ. λ. folgt nun die erste Begründung des aufgestellten Satzes; es ist ein ἐγένετο zu ergänzen: „denn der Urtheilsspruch von Einem her wurde zur Verdammniß; die Gnadengabe aber auf Anlaß vieler Sünden wurde zur Rechtfertigung." Der zweite Unterschied zwischen Adams und Christi Einfluß besteht also darin, daß dort der Urtheilsspruch, der über den einen Adam wegen einer Sünde erging, für Alle ein Verdammungsurtheil wurde; hier hingegen die

Gnadengabe, die durch *viele* Fehltritte veranlaßt wurde, zur Rechtfertigung wurde. Es stehen sich hier gegenüber κρῖμα und χάρισμα, κατάκριμα und δικαίωμα, der Hauptnachdruck liegt aber auf dem Gegensatz von ἑνὸς und πολλῶν.

V. 17. Hier haben wir die *zweite* Begründung des καὶ οὐχ ὡς δι᾽ ἑνος ἁμαρτήσαντος, τὸ δώρημα V. 16 und zugleich eine nochmalige Hervorhebung des V. 15 bereits ausgesprochenen Gedankens, daß die Gnade in Christo *mächtiger* sei als die Sünde Adams. Die verschiedenen LAA.: τῷ τοῦ ἑνός — oder ἐν ἑνί — oder ἐν ἑνός παραπτώματι verändern den Sinn im Wesentlichen nicht. Die Vulgata hat mit Cod. BCIK, *Chrysost.*, *Theodoret*, *Theophyl.*, *August.* τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι gelesen: „*Denn wenn durch des Einen Fehltritt der Tod herrschte durch den Einen, so werden um so viel mehr die, welche die Fülle der Gnade und der Gabe der Rechtfertigung empfangen, im Leben herrschen durch den Einen, Jesum Christum.*" Die Gegensätze sind hier: τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι und οἱ τὴν περισσείαν .... λαμβάνοντες, dann ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν und ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν. Der Apostel setzt dem Dativ τῷ ... παραπτώματι nicht den Dativ τῇ περισσείᾳ, und dem Nominativ ὁ θάνατος nicht den Nominativ ἡ ζωή entgegen, und sagt nicht etwa: „denn wenn durch des Einen Fehltritt der Tod herrschte, um so viel mehr wird durch die Fülle der Gnade das Leben herrschen"; — sondern er wechselt hier mit dem Subjekte im Vorder- und Nachsatze. Dies ist nicht ohne Bedeutung. In der vorchristlichen Zeit nämlich herrschte der Tod, durch die Sünde eingeführt, als Tyrann, er war das Herrschende, die in Adam gefallene Menschheit aber das Beherrschte. In Christo aber werden die früher Beherrschten die Herrschenden; in ihm haben die Gläubigen den Tod überwunden, und den Keim eines neuen und ewigen Lebens in sich aufgenommen, der in der seligen Auferstehung zur vollen Reife gelangt. Und dieses ewig selige Leben hat hier der Apostel bei ἐν ζωῇ besonders im Auge.

V. 18. Aus dem Gesagten zieht hier der Apostel die Folgerung (*ἄρα οὖν*), und vollendet zugleich die V. 12 abgebrochene Vergleichung zwischen Adam und Christus, nachdem er in den Zwischensätzen V. 15—17 die einzelnen Gegensätze und Verschiedenheiten, die zwischen beiden obwalten, hervorgehoben hat. Beide Vergleichungsglieder sind unvollständig; sie lassen sich aber aus dem Zusammenhange leicht ergänzen. Nach V. 16 ließe sich hinter *δι' ἑνὸς παραπτώματος* etwa ergänzen: *τὸ κρίμα ἐγένετο*, und nach *δι' ἑνὸς δικαιώματος* ebenfalls aus V. 16: *τὸ χάρισμα ἐγένετο*. Noch besser aber ergänzt man (mit Winer Gram. §. 66. 2) etwas Unbestimmtes, etwa *ἐγένετο, ἀπέβη*. Also: „Demnach also, wie es durch Eines Fall für alle Menschen zur Verdammniß kam, so kam es auch durch Eines Rechtserfüllung für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens." Wir nehmen mit der Vulgata den Genit. *ἑνὸς* beide Mal als Maskul., weil dies am besten zu dem Vorherigen paßt, obgleich strenge genommen dann der Artikel stehen müßte. — *δικαίωμα* hier im Gegensatze zu *παράπτωμα* stehend bezeichnet: „gerechte Handlung." Der Apostel versteht ohne Zweifel darunter den Tod Christi, welcher der Beweis des höchsten Gehorsams, und dadurch die höchste sittliche Handlung war. Objektiv und seiner Intention nach hat Christus für alle Menschen die Rechtfertigung durch sein Gehorsamsopfer erwirkt; daher *πάντας*. — *εἰς δικαίωσιν ζωῆς* d. h. zur Rechtfertigung, welche vom Tode befreit, und des wahren ewigen Lebens theilhaft macht, — Gegensatz zu *εἰς κατάκριμα*.

V. 19. Nähere Erklärung des Vorhergehenden; daher das explikative *γάρ*. Das *οἱ πολλοί* ist hier wieder in derselben Weise, wie V. 15 zu erklären. *καθίσταναι* eigentlich: „darstellen, hinstellen", dann: „zu etwas machen", ist ein kräftigerer Ausdruck, als das bloße *εἶναι* oder *ὑπάρχειν*: „Denn wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen zu Sündern gemacht worden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten gemacht." Durch diese Worte des Apostels wird so recht klar die pro=

testantische Rechtfertigungslehre abgewiesen. Denn nach dem vorliegenden Vergleiche besteht die Rechtfertigung des Sünders nicht bloß darin, daß ihm die Sünden wegen der Verdienste Christi nur nicht zugerechnet werden, daß er vor Gott bloß als Gerechter erscheint, ohne es wirklich innerlich zu sein; sondern wie der Mensch durch Adam wirklich Sünder ist, und nicht bloß als solcher erscheint, so wird er durch Christus auch wirklich innerlich gerecht, und nicht werden seine Sünden in den Augen Gottes durch Christi Gehorsamsthat bloß zugedeckt.

V. 20. 21. In diesen beiden VV. deutet der Apostel nur ganz kurz die Bedeutung des mosaischen Gesetzes für den bereits vorhandenen sündhaften Zustand der Menschheit an, das Nähere über diesen wichtigen Punkt auf später (Kap. 7) verschiebend. Schon oben V. 13 und 14 hat er die Periode vor und unter dem Gesetze unterschieden und bemerkt: daß auch in der vorgesetzlichen Periode die Sünde geherrscht habe; diese sei nur nicht als Gesetzesverletzung, als persönliche bewußte Sünde angerechnet, da noch kein positives Gesetz existirte. Es war also noch zu erwägen übrig, welchen Einfluß das mosaische Gesetz auf die bereits bestehenden Verhältnisse ausgeübt habe. Da heißt es nun hier: „Das Gesetz aber trat dazwischen ein, damit das Vergehen sich häufe; als aber die Sünde sich häufte, da wurde die Gnade noch reichlicher, damit, wie die Sünde herrschte im Tode, so auch die Gnade herrschte durch Rechtfertigung zum ewigen Leben durch Jesum Christum, unsern Herrn." — Das *νόμος παρεισῆλθεν* erklärt Estius richtig: Lex prohibens peccatum medio tempore inter Adam et Christum subingressa est. — *ἵνα* ist hier final (*τελικῶς*), nicht konsekutiv (*ἐκβατικῶς*) zu fassen. Allerdings war der letzte Zweck, den Gott bei der Gebung des Gesetzes im Auge hatte, die Abwehr der Sünden. Allein diesen Zweck erreichte es bei den obwaltenden Umständen, bei der sündhaften Neigung des Menschen, direkt nicht, es hatte vielmehr zunächst den Erfolg, daß an seinen Geboten und Verboten die sündhaften Triebe auflebten, daß die natürliche Hinneigung zum Verbotenen eine bestimmte Richtung gewann, und

so die bewußten Thatsünden mehrte. Aber auch dieser nächste Erfolg des Gesetzes war von Gott, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar intendirt, fand seine Stelle in der göttlichen Heilsökonomie. Die Häufung der bewußten Sünden und damit das Bewußtsein unter Herrschaft der Sünde zu stehen, und sich nicht selbst davon befreien zu können, sollte das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und dieses Gefühl das Verlangen nach einem Erlöser wecken. Durch dieses Gefühl und Verlangen wurde die Menschheit erst zur gläubigen Aufnahme des Erlösers und damit zur Entsündigung befähigt, und in dieser Rücksicht nennt Paulus Gal. 3, 24 das Gesetz den *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*. Vgl. Gal. 3, 19, wo der Apostel über den Zweck des Gesetzes ähnlich wie hier sich ausspricht. — *οὗ* nimmt man hier am besten als Partikel der Zeit und nicht als Partikel des Ortes = „wo." — *ὑπερπερισσεύειν* eigentlich „übergroß sein." Oben V. 15 hat der Apostel dem einfachen *παράπτωμα* ein einfaches *περισσεύειν* der Gnade gegenübergestellt; hier aber, wo er von der Mehrung der Sünden durch das Gesetz gesprochen, gebraucht er *ὑπερπερισσεύειν*, um auszudrücken, daß jegliches Maß der Sünden durch die Gnade Christi überboten werde. V. 21 gibt dann den höhern Zweck an, welchem das *πλεονάζειν* der Sünde dienen mußte. *ἐν τῷ θανάτῳ* ist nicht gleichbedeutend mit *εἰς τὸν θάνατον*, vielmehr bezeichnet jenes den Gegenstand, worin das Herrschen der Sünde sich erweiset. In dem *διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον* bezeichnet *διά* das Mittel, *εἰς* aber das Ziel der Herrschaft der Gnade. Die Gnade herrscht dadurch, daß sie den Menschen rechtfertigt und durch die Rechtfertigung zu seinem Ziele, dem ewigen Leben, führt. Alles dies bewirkt die Gnade aber nur durch den einen Mittler, der da ist Jesus Christus. — In diesem Schlusse kehrt der Apostel zum Anfange und zu dem Hauptthema des ganzen Kapitels wieder zurück: In Christo ist unser Heil sicher gestellt, in ihm können wir uns rühmen der Hoffnung der ewigen Seligkeit und in dieser Hoffnung uns freuen in den Leiden und Widerwärtigkeiten dieses Lebens. Denn diese Hoffnung täuscht nicht, da sie durch eine Reihe göttlicher Unterpfänder verbürgt ist.

Zweiter Abschnitt.

Die sittlichen Wirkungen der Rechtfertigung.

(6, 1—8, 39.)

Der Apostel hat bisher die Lehre von der christlichen Rechtfertigung durch den Glauben abgehandelt, und in sofern die Ausführung seines Thema's, welches er 1, 17 aufgestellt, gegeben. „Alle Menschen sind von Natur aus Sünder und stehen unter dem Zorne Gottes; von seinem ersten Stammvater, Adam, hat das ganze Geschlecht die Sünde mit ihren Folgen als Erbschaft überkommen; Rechtfertigung vor Gott und Heil ist für dasselbe einzig und allein in Christo zu finden. Dieser, den Gott aus reiner Gnade uns geschenkt, hat durch seinen Kreuzestod die Schuld der Menschheit getilgt und ist durch seine Auferstehung der Stammvater eines neuen Geschlechts, der zweite Adam, geworden; die Grundbedingung zur Erlangung dieser Gnade war von jeher und ist noch immer von Seite der Menschen der Glaube d. i. die volle, unbedingte, rückhaltlose Hingabe an das in Christo uns dargebotene Heil"; — das waren die Cardinalpunkte, um welche der vorhergehende Theil des Briefes sich drehete. Paulus hat aber bisher fast nur die objektive Seite dieser Lehre entwickelt und dargestellt. Um nun sein Thema allseitig zu erörtern, mußte er auch die subjektive Seite dieser christlichen Wahrheit in den Kreis seiner Betrachtung ziehen; er mußte zeigen, daß das Evangelium, gläubig aufgenommen, wirklich eine Gotteskraft (vgl. 1, 16), ein göttlicher Keim sei, der in reinem Herzen bewahrt und in Liebe gepflegt, die herrlichsten Früchte trage. Daher geht er jetzt über zu den Wirkungen der rechtfertigenden Gnade

im Menschen. „Die Rechtfertigung in Christo" — das sind die Grundgedanken dieses Abschnitts — „ist keine bloß äußere, sondern eine innere; in ihr geht eine völlige sittliche Umwandlung des Menschen vor sich, ein ganz neues Lebenselement wird da dem Gläubigen eingepflanzt. Der Sünde ist der Christ, der gläubig in den Kreuzestod Christi eingegangen, abgestorben; ebenso ist er dem alttestamentlichen Gesetze, insofern es als äußeres Gesetz dem Menschen starr gegenüberstand, und als objektives Gewissen den natürlichen Zwiespalt im Menschen aufregte und zum Bewußtsein brachte, enthoben. Denn in ihm wohnt der h. Geist, der die Liebe, welche die Erfüllung des Gesetzes ist, in sein Herz ausgießt und dadurch den unseligen Zwiespalt in ihm aufhebt, der Friede und Freude gibt und den Menschen schon hienieden zum Kinde Gottes macht. Zwar wirkt der h. Geist dieses Alles zunächst nur in unserm Geiste; denn dem Leibe nach sind wir, wie die tägliche Erfahrung zeigt, vielen Leiden und Drangsalen hier auf Erden unterworfen. Allein auch unser Leib wird dereinst in die Erlösung und in die unvergängliche Herrlichkeit aufgenommen werden; dafür bürgt uns das Sehnen und Seufzen nach Erlösung, welches durch die ganze bewußtlose Natur geht, davon legt auch Zeugniß ab unser eigenes tiefstes Bewußtsein in jenen Augenblicken der Erhebung, wo der Geist Gottes ganz besonders in uns wirksam ist."

§. 9. Das sittliche Leben des Gerechtfertigten.

6, 1 — 7, 6.

V. 1 ff. Der Apostel hat 5, 20 gesagt, als die Sünde sich gehäuft, habe die Gnade sich noch reichlicher, sich überschwenglich reich erwiesen. Aus diesem Satze konnten die Leser möglicherweise die Folgerung ziehen: Also muß man nur immer sündigen, damit Gott so Gelegenheit habe, seine Gnade recht reichlich zu erweisen; unsere Sünde dient somit wenigstens indirekt zur Verherrlichung Gottes. Gegen diese Folgerung erklärt sich nun hier der Apostel mit aller Entschiedenheit: Man darf nicht, sagt er, in der Sünde verharren wollen, damit die Gnade sich häufe; vielmehr ist der

auf Christum Getaufte der Sünde abgestorben, und wandelt in einem neuen Leben; er darf sich also von der Sünde nicht beherrschen lassen. — „Was sollen wir nun, dem (5, 20. 21) Gesagten zufolge sagen? Sollen wir in der Sünde verharren, damit die Gnade sich häufe?" — *ἐπιμένωμεν* ist der sog. Coniunctivus deliberativus (Winer Gram. §. 42. 4. b.). Der text. recept. und auch die Vulgata lesen das Futur. *ἐπιμενοῦμεν*, permanebimus. Der Sinn bleibt zwar derselbe; allein der Conjunctiv ist am meisten verbürgt. Durch die gewöhnliche Formel *μὴ γένοιτο* V. 2 weiset der Apostel die vorhergehende Folgerung aus seinen Worten mit Abscheu zurück, und setzt ihr dann als Widerlegung die allgemein anerkannte Wahrheit entgegen, daß der Christ der Sünde abgestorben sei: „Da wir ja der Sünde gestorben sind, wie sollen wir noch in ihr leben?" *ζῆν* und *ἀποθνήσκειν τινί* ist eine beim Apostel mehrmals wiederkehrende tropische Ausdrucksweise für „mit Jemandem Verbindung und Gemeinschaft unterhalten oder abbrechen." Der Christ, der bisher in der Sünde, wie in seinem Lebenselemente lebte, hat als solcher derselben entsagt, ist für sie todt, da er jetzt in Christo ein wahres höheres Leben hat.

V. 3. 4. Die im vorhergehenden V. ausgesprochene Wahrheit, daß der Christ der Sünde abgestorben, erläutert und begründet der Apostel hier aus dem Ritus und der Bedeutung der h. Taufe. In der ersten christlichen Zeit wurde nämlich der Taufakt so vollzogen, daß der Täufling ganz ins Wasser untergetaucht wurde, und dann wieder auftauchte. Man nannte daher diesen Akt *κατάδυσις* und *ἀνάδυσις*. Dieses Unter- und Wiederauftauchen war zunächst ein Symbol der beiden Hauptwirkungen der Taufe, nämlich der Sündenvergebung, also des Ersterbens des alten Menschen in uns, und der Mittheilung eines neuen Lebenselements, also der Wiedergeburt, der Erstehung des neuen Menschen. Diese beiden Wirkungen der Taufe gründen sich aber in dem Tode und in der Auferstehung Christi; denn der alte Mensch der Sünde in uns stirbt nur in Folge des Todes Christi, und der neue Mensch wird in uns nur geboren in Folge der Auferstehung Christi (vgl. 4, 25). So-

mit war das Untertauchen und Auftauchen bei der Taufe zugleich ein Symbol des Todes und der Auferstehung Christi. — ἤ bei direkten Fragen setzt eine Ellipse voraus, hier: Ihr werdet dieses zugestehen „oder wisset ihr etwa nicht, daß wir alle, die wir getauft sind auf Jesum Christum, auf seinen Tod getauft sind?" βαπτίζεσθαι εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν darf nicht dahin verflacht werden, als hieße es bloß „auf den Glauben an Christum Jesum getauft werden"; vielmehr bezeichnet es „getauft werden zur Lebensgemeinschaft mit ihm"; denn durch die Taufe werden wir Christo wahrhaft eingepflanzt, werden Glieder seines mystischen Leibes, von seinem Fleische und von seinem Beine, wie der Apostel Eph. 5, 29 sagt. Ebenfalls heißt βαπτίζεσθαι εἰς θάνατον αὐτοῦ nicht „getauft werden auf den Glauben an seinen Tod", sondern „in Beziehung auf seinen Tod, um seinen Tod zu sterben." Was an Christo, dem Haupte und Stammvater aller Gläubigen, vorging, das ging zugleich an Allen vor, die durch Glauben und Taufe seine Glieder werden. In seinem Tode sind alle die Seinigen dem alten Menschen nach wahrhaft mitgestorben, in seiner Auferstehung sind alle dem neuen Menschen nach mit auferstanden. Christi Tod und Auferstehung hat sich im Laufe der Zeit an Jedem von uns auszuwirken, seine Geschichte muß sich an Jedem, der zum Heile kommen will, lebendig wiederholen. Schön sagt in diesem Sinne der h. Augustin (Enchir. cap. 25): Quidquid gestum est in cruce Christi, in sepultura, in resurrectione tertia die, in ascensione in coelum et in sedere ad dexteram Patris, ita gestum est, ut his rebus non mystice tantum dictis sed etiam gestis configuraretur vita christiana, quae hic geritur. — Sind wir aber mit Christo gestorben, so sind wir auch mit ihm begraben, um mit ihm als neue Menschen wieder aufzuerstehen. Daher fährt der Apostel fort: „Wir sind also mit ihm begraben durch die Taufe auf den (d. i. seinen) Tod." εἰς τὸν θάνατον kann sowohl mit Estius auf συνετάφημεν als auch auf βαπτίσματος bezogen werden. Im erstern Falle ist τῆς ἁμαρτίας, im letztern τοῦ Χριστοῦ zu ergänzen. Letztere Beziehung verdient hier den Vorzug. Durch die Taufe,

wodurch wir geistiger Weise in den Tod Christi eingehen, mit ihm dem alten Menschen nach sterben, sind wir zugleich mit ihm begraben, und dieses Begräbniß symbolisirt sich in der *καταδύσις* bei der h. Taufe. Der Zweck dieser Todesgemeinschaft mit Christo ist aber der, daß wir zum neuen Leben auferstehen. Daher: „Damit, wie Christus erweckt wurde von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir wandeln in der Neuheit des Lebens." *διὰ τῆς δόξης* geradezu in der Bedeutung von *διὰ τῆς δυνάμεως* zu nehmen, und bloß von der Allmacht Gottes zu verstehen, geht nicht wohl an. Richtig erklärt es Estius: per gloriam i. e. gloriosam operationem Patris sui; quia nimirum in Christi resurrectione Deus, qui eam operatus est, glorificatur. „In der Neuheit des Lebens" d. h. in einem neuen Leben, welches da ist nach Christo, abgestorben der Sünde.

V. 5. 6. Der letzte Gedanke des vorigen Vs. wird hier dadurch bestätigt, daß der Apostel sagt, die Gemeinschaft des Todes Christi führe naturgemäß auch die seiner Auferstehung mit sich: „denn wenn wir Genossen geworden sind, der Aehnlichkeit nach, seines Todes, so werden wir es doch auch seiner Auferstehung sein." *εἰ* ist hier hypothetische Schlußpartikel: „wenn es wahr ist, daß — so." Statt *ἀλλά* haben FG, Vulgata, Itala und mehrere lat. VV. *ἅμα*. — *σύμφυτοι*, eigentlich: „zusammengewachsen", drückt die innige Verbindung der Gläubigen mit Christo aus. Richtig Estius: „Wenn wir nach Art der Pfropfreiser, welche dem Baume eingesetzt werden und von daher ihren Saft erhalten, dem Tode Christi eingepflanzt sind, so werden wir von ihm auch unser Leben, unsere Auferstehung, erhalten." Mit andern Worten: Wenn wir in der h. Taufe ähnlich wie Christus dem alten Menschen nach gestorben sind, so werden und sollen wir auch mit ihm als neue Menschen auferstehen. Der Apostel sagt: *τῷ ὁμοιώματι* „der Aehnlichkeit nach", weil das Sterben unsererseits nur im Geiste geschieht, das Sterben Christi aber ein leibliches war, mithin das unsrige dem seinigen zwar ähnlich, aber nicht ganz gleich ist. Wir verbinden also *σύμφυτοι* mit *τοῦ θανάτου*, weil dies die natürlichste

Verbindung ist. Andere suppliren zu σύμφυτοι den Dativ τῷ Χριστῷ, und nehmen τῷ ὁμοιώματι als Dativus instrumenti: „Wenn wir mit Christo zusammengewachsen sind durch die Aehnlichkeit seines Todes.“ Dann müßte aber vor τῆς ἀναστάσεως ebenfalls τῷ ὁμοιώματι ergänzt werden. Noch Andere verbinden σύμφυτοι unmittelbar mit τῷ ὁμοιώματι: „Wenn wir zusammengewachsen sind mit der Aehnlichkeit seines Todes“, was aber keinen passenden Sinn gibt. — Das ἐσόμεθα drückt nicht bloß die Zukunft aus, sondern schließt zugleich die Ermahnung in sich, daß wir uns bemühen sollen, Genossen der Auferstehung Christi zu werden. An diese Aufforderung schließt sich dann V. 6 als Beweggrund unmittelbar an: „indem wir das erkennen oder bedenken sollen, daß unser alter Mensch mit gekreuzigt ist, so daß der Leib der Sünde vernichtet ist, damit wir der Sünde nicht mehr dienen.“ παλαιὸς ἄνθρωπος bezeichnet dem Apostel den Menschen vor der Wiedergeburt, also den Menschen, wie er dermalen seiner natürlichen Herstammung vom ersten Adam nach ist, mit Sünden behaftet und zur Sünde geneigt; wohingegen er den aus Christo, dem zweiten Adam, Wiedergebornen einen καινὸν ἄνθρωπον nennt. Vgl. Kol. 3, 9. 10. Aehnlich nannten die Rabbinen den Proselyten eine neue Creatur. — συνεσταυρώθη scil. τῷ Χριστῷ. Das „Kreuzigen“ bezeichnet hier die Vernichtung, Ausrottung der sündhaften Triebe und Neigungen, mit der Nebenvorstellung des Schmerzhaften, welches eine solche Ausrottung für den natürlichen Menschen hat. Der Mensch, welcher mit Christus wahrhaft auferstehen will, der muß auch mit ihm den Leidensweg und die Kreuzigung durchmachen. — Das folgende ἵνα καταργηθῇ kann man als Zweck des Mitgekreuzigtwerdens und auch als Erklärung, in welcher Weise diese Mitkreuzigung sich vollziehe, fassen. Im erstern Falle ist ἵνα = „damit“, im zweiten = „so daß.“ Letztere Fassung verdient den Vorzug. — Der Ausdruck σῶμα τῆς ἁμαρτίας wird verschiedentlich erklärt. Einige verstehen darunter die „Gesammtheit der Sünden“; Andere „das Wesen der Sünde“, indem sie das hebräische עֶצֶם vergleichen; noch Andere „die Masse der Sünden.“ Alle diese Erklä-

rungen sind zu gesucht und gekünstelt. σῶμα τῆς ἁμαρτίας ist nichts anders als der Leib, der der Sünde angehört oder dient, in welchem die Sünde herrscht, den die inwohnende Concupiscenz sich zum Organe macht; also dasselbe, was der Apostel Gal. 5, 24 σάρξ σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις nennt. Dieser Sündenleib, oder wie wir es nennen würden, diese böse Begierlichkeit, die dem πνεῦμα in uns feindlich entgegensteht, muß durch Kreuzigung erst vernichtet werden, wenn wir der Dienstbarkeit der Sünde enthoben und neugeboren werden wollen. Der Apostel braucht hier σῶμα und nicht σάρξ oder ἐπιθυμία, um im Bilde der Kreuzigung zu bleiben.

V. 7. Der im vorigen V. ausgesprochene Satz, daß der mit Christo gekreuzigte Christ nicht mehr der Sünde dienen dürfe, findet hier seine Begründung (γάρ) durch einen allgemeinen Gedanken. „Denn wer gestorben ist, der ist losgesprochen von der Sünde." ἀποθανών ist hier vom physischen, nicht vom sittlichen Tode zu verstehen; letztere Auffassung ergäbe eine Tautologie. Das δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας bezieht sich nicht, wie Einige glauben, auf das nach dem Tode Statt findende Gericht, auch will der Apostel damit nicht, wie Andere meinen, ausdrücken, daß im Tode die Sündenschuld gebüßt werde, sondern er will einfach nur das sagen: Wie ein Todter nicht mehr sündigt, so kann auch bei dem, der mit Christo wahrhaft gekreuzigt ist, und der den Sündenleib in sich vernichtet hat, von Sünde nicht mehr die Rede sein. Ein solcher ist für ihre Reize nicht mehr empfänglich, er ist für sie todt. So der h. Chrysostomus, Estius u. A.

V. 8—11. Den V. 5 bereits ausgesprochenen Gedanken nimmt Paulus hier wieder auf, und erweitert ihn dahin, daß das neue Leben des Christen mit Christo ein ewiges, ein nicht mehr der Sünde und dem Tode unterworfenes sein müsse. Der Satz V. 8 und 9 schließt sich durch δέ an das unmittelbar Vorhergehende an, indem Paulus von dem physischen Sterben, wovon er eben gesprochen, hier zu dem geistigen übergeht: „Wenn wir aber mit Christo gestorben sind, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden; indem wir ja wis-

sen, daß Christus nach seiner Auferstehung nicht mehr stirbt; der Tod hat nicht mehr Gewalt über ihn." Sind wir, will der Apostel sagen, ganz und ungetheilt in den Tod Christi eingegangen, sind wir dem Fleische nach mit Christo gekreuzigt, haben wir den Sündenleib in uns ertödtet, so steht nichts mehr der Annahme entgegen (πιστεύομεν), daß wir auch in dem von ihm uns mitgetheilten neuen Leben verharren werden. Denn wir wissen ja, daß er immerdar lebt, von ihm aus also immerwährend neues Leben uns zuströmt, von seiner Seite her also ein Grund einer fernern Störung dieses neues Lebens nicht vorhanden ist, wenn wir uns nur selbst nicht dagegen verschließen. Das individuelle Leben des wahrhaft Gläubigen ist in das Leben des auferstandenen Christus ein- und darin aufgegangen, so zwar, daß der Apostel Gal. 2, 19 von sich sagen konnte: „Ich bin mit Christus mitgekreuzigt; ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern es lebt in mir Christus."

V. 10. Nähere Erklärung über die Bedeutung wie des Sterbens so auch des Lebens Jesu. ὅ nehmen die Meisten beide Mal richtig in dem Sinne: quod attinet ad: „Denn was das betrifft, daß er gestorben ist, so ist er der Sünde gestorben ein für alle Mal." Andere wollen das ὅ als Accusativus obiectivus, wie Gal. 2, 20, fassen: „denn was er gestorben ist d. h. den Tod, den er gestorben ist, ist er der Sünde gestorben." Der Sinn bleibt zuletzt derselbe. Den Dativ τῇ ἁμαρτίᾳ nimmt der h. Thomas richtig in dem Sinne ad tollendum peccatum, „zur Vernichtung der Sünde." ἐφάπαξ „einmal", ohne Wiederholung; der Ausdruck steht hier, wie häufig im Briefe an die Hebräer, mit dem Nebenbegriffe, daß dieses eine Mal für immer hinreichend war, also: „ein für alle Mal." Die Vulgata setzt das Komma hinter ἁμαρτίᾳ. Allein des Gegensatzes wegen, worin dieser Satztheil offenbar mit dem folgenden ζῇ τῷ θεῷ steht, ist es besser, das Komma vor τῇ ἁμαρτίᾳ zu setzen. — ὃ δὲ ζῇ κ. τ. λ. „was das aber betrifft, das er lebt d. i. das Leben, was er fortan lebt, lebt er Gott", für Gott d. i. zu seiner Verherrlichung, um zur Rechten des Vaters sitzend die Welt zu Gott wieder zurückzuführen. Vgl. Hebr. 10, 12.

V. 11. Anwendung auf die Christen: „Also achtet auch ihr euch todt zwar der Sünde, lebend aber für Gott in Christo Jesu." Also wie es mit Christo, unserm Haupte, so soll es auch mit uns seinen Gliedern sein. Auch wir sollen der Sünde völlig abgestorben (*νεκροί*) nur für Gott leben. Für Gott leben können wir aber nur, wenn wir als lebendige Glieder in Christo bleiben. Daher *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Die Interpunktion, welche nach *οὕτως καὶ ὑμεῖς* ein Semikolon setzt, macht den Satz schleppend.

V. 12. 13. Folgernde Ermahnung aus dem Vorhergehenden: „Nicht also herrsche die Sünde in eurem sterblichen Leibe, so daß ihr gehorchet seinen Begierden." Der Apostel bezeichnet hier den Leib als sterblich, nach Einigen, weil in der Vergänglichkeit und kurzen Dauer des leiblichen Daseins ein Beweggrund liege, ihm nicht das ewige Leben zu opfern, und zugleich ein Trost, daß der jetzige Kampf mit der Sünde einst aufhöre. Nach Andern will der Apostel mit diesem Ausdrucke bloß an den Zusammenhang von Sünde und Tod erinnern. Allein vergleichen wir 8, 11, so ist kein Zweifel, daß der Apostel hier den Leib sterblich nennt im Gegensatze zu dem geheiligten Organe des verklärten Leibes, der uns in der Wiedergeburt dem Keime nach eingepflanzt wird und der dem Tode nicht unterworfen ist. Die LA. *εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ*, für welche Cod. ABC, die meisten Versionen und VV. sprechen, verdient auch aus innern Gründen vor der andern: *εἰς τὸ ὑπακούειν αὐτῇ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ*, oder der von Griesbach aufgenommenen, welche nach *ὑπακούειν* Alles ausläßt, den Vorzug. — V. 13. „Noch auch stellet dar d. i. bietet an zum Dienste eure Glieder als Werkzeuge der Ungerechtigkeit der Sünde, sondern stellet euch Gott dar als solche, die aus dem Tode wieder aufgelebt sind, und eure Glieder als Werkzeuge der Gerechtigkeit Gott." *ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας* d. i. wie es sich für solche ziemt, die aus dem Sündentode wieder aufgelebt sind, in denen der alte Mensch gestorben und der neue wiedergeboren ist. Also nicht soll die Sünde in uns

das Scepter führen und unsern Leib zu ihrem Organe und unsere Glieder zu ihren Werkzeugen, gleichsam zu ihren Waffen machen, sondern Gott soll in uns herrschen, ihm sollen wir zunächst uns selbst (ἑαυτούς) d. i. unsern Willen und dann auch unsere Glieder, also uns ganz, wie wir leiben und leben, zum Dienste weihen.

V. 14. Die bisherigen Ermahnungen unterstützt der Apostel hier durch die zuversichtliche Erwartung: „die Sünde wird nicht über euch Gewalt haben; denn ihr seid nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade.“ κυριεύειν ist mehr als βασιλεύειν, und bedeutet: „mit unbedingter Macht über etwas schalten und verfügen.“ Man hat das Futur als ermahnend fassen wollen: „die Sünde soll nicht über u. s. w.“ Allein dies ist unnöthig und paßt nicht so gut zum ganzen Zusammenhange. Der Apostel hat im Vorhergehenden die Gläubigen ermahnt, sich ganz mit Seele und Leib von der Sünde wegzuwenden und sich Gott hinzugeben, und er erwartet um so zuversichtlicher, daß die Sünde keine Herrschaft über sie weiter ausüben werde, weil das zur Sünde reizende Gesetz für sie aufgehört habe, und sie unter dem Einflusse der göttlichen Gnade stehen, die den Menschen innerlich frei macht, und ihm die Kraft gibt, willig und gern den Willen Gottes zu erfüllen. Den letztern Satz: οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν stellt der Apostel hier als Axiom auf. Er findet seine nähere Entwicklung und Begründung im 7. und 8. Kap.

V. 15 ff. Ehe der Apostel den neuen und wichtigen Gedanken, den er eben ausgesprochen, daß der Christ nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade stehe, weiter entwickelt, geht er zuerst auf einen Einwurf ein, den man aus seinen Worten möglicher Weise hätte folgern können. Stehen wir, so hätte man vielleicht schließen können, nicht mehr unter dem Gesetze, haben also seine Gebote und Verbote für uns aufgehört: nun, dann darf man frei ein Gebot übertreten und sündigen. Diese Folgerung aus seinen Worten weiset der Apostel hier wieder durch μὴ γένοιτο ab. Wie V. 1 lesen Lachmann und Tischendorf auch hier nach überwiegenden Auctoritäten den Conjunktiv, wohin-

gegen die Vulgata mit Chrysostomus, Theodoret, Theophyl., Oekum. das Futur *ἁμαρτήσομεν* haben.

V. 16—18. Der in diesem Einwurfe liegenden Einladung zur Sünde begegnet Paulus durch die einfache Argumentation: Man dient entweder der Sünde oder der Gerechtigkeit; es gibt nur eine mögliche Alternative, nämlich die zwischen Knechtschaft der Sünde und dem Dienste Gottes. Nun ist aber für den Christen die Wahl bereits getroffen; er ist von dem Dienste der Sünde befreit, hat sich also der Gerechtigkeit zu widmen. V. 16 enthält den Obersatz, V. 17 den Untersatz und V. 18 den Schlußsatz. „Wisset ihr nicht, daß, wem ihr euch hingebet als Diener zum Gehorsam, ihr Diener seid dessen, dem ihr gehorchet, entweder der Sünde zum Tode oder des Gehorsams zur Gerechtigkeit.“ Mit *οὐκ οἴδατε* erinnert der Apostel an eine Erfahrung aus dem Leben, daß nämlich der Gehorsam den Knecht macht. Zu *δοῦλοί ἐστε* ist *ἐκεινοῦ*, und vor *ἁμαρτίας* und *ὑπακοῆς* ist *δοῦλοι* zu ergänzen. Statt *ὑπακοῆς* sollte man, im Gegensatze zu *ἁμαρτίας*, erwarten *τοῦ θεοῦ*, und statt *εἰς δικαιοσύνην*, im Gegensatze zu *εἰς θάνατον*, etwa *εἰς ζωὴν αἰώνιον*. Allein strenge genommen bildet doch *ὑπακοή* einen adäquatern Gegensatz zu *ἁμαρτία*, als *θεός*. Denn die Sünde ist eben das Gegentheil vom Gehorsam, ein Ungehorsam; personificirte nun der Apostel die Sünde, so konnte er auch ihr Gegentheil, den Gehorsam gegen Gott personificiren, und die Menschen als Knechte dieses Herrn darstellen. Was dann *εἰς δικαιοσύνην* angeht, so liegt darin die *ζωὴ αἰώνιος* von selbst eingeschlossen. Der Apostel will somit sagen: Es ist eine allgemein gültige Wahrheit, daß der Mensch der Knecht dessen ist, dem er dient. Nun ist aber dem Menschen nur die Wahl gelassen zwischen Ungehorsam und Gehorsam gegen Gott. Wählt er das Erstere, so wird er ein Knecht der Sünde, und diese Knechtschaft führt ihn zum geistigen, ewigen Tode; wählt er das Letztere, so wird er ein Knecht des Gehorsams gegen Gott, und diese Knechtschaft führt ihn zur Gerechtigkeit und damit zum ewigen Leben. Die Wahl in dieser Alternative kann nicht schwer sein; ja bezüglich der Christen ist diese

Wahl bereits getroffen. Daher fährt der Apostel V. 17 fort: „Dank sei nun aber Gott, daß ihr Knechte der Sünde waret, aber von Herzen gehorsam eingegangen seid in die Form der Lehre, an welche ihr hingegeben seid." Die Part. δέ ist hier in dem Sinne von „atqui" zu nehmen und bezeichnet den Untersatz. Der Dank, den der Apostel hier ausspricht, bezieht sich eigentlich nicht auf den ersten Theil des abhängigen Satzes „daß ihr Knechte der Sünde waret" — oder man müßte auf „waret" einen ganz besondern Nachdruck legen — sondern auf den zweiten: ὑπηκούσατε κ. τ. λ. Nach genauerer Schreibart müßte der erste Satz ein Participialsatz sein, etwa so: ὅτι ὄντες ποτὲ δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας ὑπηκούσατε κ. τ. λ. Solche Ungenauigkeiten finden sich aber mehrfach in der h. Schrift; vgl. z. B. Matth. 11, 25, Luk. 15, 23. 24. Die folgende Attraktion: εἰς ὃν παρεδόθητε... kann verschiedentlich aufgelöset werden, entweder: ὑπηκούσατε — τῷ τύπῳ διδαχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε, oder: ὑπηκούσατε — εἰς τὸν τύπον διδαχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε. Die erstere Auflösung ist die natürlichere, die zweite gibt aber einen tiefern Sinn. ὑπακούειν εἴς τι „gehorsam in etwas eingehen." τύπος eigentlich „Bild, Vorbild", dann „Form, Gestalt." Unter διδαχή versteht der Apostel den ganzen Inbegriff der christlichen Heilslehre. Die christliche Lehre ist hiernach gleichsam die Form, das Modell, nach dessen Gestalt wir umgeformt, umgestaltet werden müssen. An diese neue Form werden wir „hingegeben" durch die Gnade Gottes; aber wir müssen auch selbst aus Gehorsam, also mit freiem Willen, ἐκ καρδίας „aus innerm Herzensantrieb", in dieselbe uns einfügen. Drückt so das Passiv παρεδόθητε die objektive Gewalt der Gnade aus, so liegt in ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας die Thätigkeit des freien Willens ausgesprochen. Beide müssen beim Geschäft der Wiedergeburt konkurriren. — V. 18 enthält dann die Conklusion: „Frei geworden aber von der Sünde seid ihr für die Gerechtigkeit geknechtet worden." Da nur eine Alternative möglich ist, da man entweder der Sünde oder Gott dient, so folgt also von selbst: Ist man von der Sünde emancipirt, so wird man der Gerech-

tigkeit mancipirt; tritt man aus der Knechtschaft der Sünde, so tritt man in die Knechtschaft der Gerechtigkeit.

V. 19. Der erste Theil dieses Vs.: „Menschliches rede ich wegen der Schwachheit eures Fleisches", hat eine doppelte Erklärung erfahren. Die meisten neuern Interpreten nehmen ἀνθρώπινον λέγω in dem Sinne von κατ᾽ ἄνθρωπον λέγω „ich rede nach menschlicher Art, nehme meine Ausdrücke aus dem gewöhnlichen Leben" eine Formel, die uns schon oben 3, 5 begegnet ist und die mehrmals beim Apostel vorkommt. Sie erklären dann die ἀσθένεια τῆς σαρκός von der intellektuellen Schwäche der Leser, und verstehen diesen Satz so, als wollte Paulus hier den vorhergebrauchten Ausdruck: „ihr seid geknechtet worden" entschuldigen. Hiernach wäre der Sinn der: „Wenn ich von Knechtung für die Gerechtigkeit spreche, so ist dies nur nach menschlicher Redeweise gesprochen, damit es euch, die ihr als σαρκικοί (1. Kor. 3, 1) noch schwach seid in der Auffassung geistiger Zustände, besser verständlich sei." Das Folgende: ὥσπερ γὰρ παρεστήσατε .... dient dann in Form einer Ermahnung zur Erläuterung des ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ. — Allein ἀνθρώπινον λέγω „ich rede Menschliches" in dem Sinne von κατ᾽ ἄνθρωπον λέγω zu nehmen, ist willkürlich; und ἀσθένεια τῆς σαρκός bloß von der intellektuellen Schwäche zu verstehen, geht auch nicht an; denn σάρξ bezeichnet den ganzen Menschen nach seiner Schwachheit und Sündhaftigkeit. Besser also und natürlicher ist die Erklärung der älteren Exegeten, Chrysostomus, Theodoret, Thomas, Estius u. A., welche ἀνθρώπινον erklären durch: „der schwachen menschlichen Natur Angemessenes, Menschenmögliches", congruens imbecillitati humanae (Thomas), und diesen Satz nicht auf das Vorhergehende, sondern auf das Folgende: ὥσπερ γάρ... beziehen: „Wie ihr nämlich dargeboten habt eure Glieder als dienstbar der Unreinigkeit und der Ungesetzlichkeit zur Ungesetzlichkeit, so bietet jetzt eure Glieder dar als dienstbar der Gerechtigkeit zur Heiligung." Das εἰς τὴν ἀνομίαν bezeichnet das Fortschreiten von einer Sünde zur andern, so wie das εἰς ἁγιασμόν das Fortschreiten in der Heilung des gan-

zen innern und äußern Lebens. Der vollständige Sinn ist also: Nicht zu Schweres, sondern nur Menschliches sage ich, wenn ich an euch die Anforderung stelle, daß ihr, wie ihr früher euren Leib der Unzucht und allen Sünden hingabet, und immer weiter in der Sünde fortschrittet, so jetzt euren Leib der Gerechtigkeit weihet, die zur Heiligung führt. Wie ihr früher Diener der Sünde waret, so sollet ihr jetzt Diener der Gerechtigkeit sein, das ist die billigste aller Anforderungen, die man an euch zu stellen berechtigt ist.

V. 20—23. Damit die eben gegebene Ermahnung, sich ganz dem Dienste der Gerechtigkeit zu widmen, desto bessern Eingang finde, weiset der Apostel hier seine Leser hin auf die Folgen des frühern Lebens, und stellt damit die des jetzigen in Gegensatz. Mit *γάρ* V. 20 will Paulus nicht so sehr eine Erläuterung, sondern einen Beweggrund einführen, der aber erst V. 21 folgt: „Denn als ihr Knechte waret der Sünde, da waret ihr freilich in einer gewissen Beziehung auch Freie; aber in welcher Beziehung? In Beziehung auf die Gerechtigkeit!“ Und welche Freiheit dies war, das sehen wir aus ihren Früchten. Daher fährt der Apostel V. 21 fragend fort: „Welche Frucht hattet ihr nun damals?“ nämlich, als ihr noch Knechte der Sünde waret. *καρπός* ist hier „Erzeugniß“ und soll die Werke bezeichnen, die aus dieser falschen Freiheit, die eine Knechtschaft der Sünde war, entsprangen. Am besten schließt man mit Theodoret, Theophylactus und Lachmann die Frage mit *τότε*, und nimmt *ἐφ᾽ οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε* als Antwort. Dann ist vor *ἐφ᾽ οἷς* ein *τοιαῦτα* zu suppliren, oder es ist durch eine Constructio ad sensum auf *καρπόν* zu beziehen. Also: „Solches oder solche Früchte, worüber ihr euch jetzt schämt.“ Und der Grund, warum sie sich dessen schämen müssen, ist: „denn das Ende davon ist der Tod“, nämlich der geistige, ewige. — Setzen wir das Fragezeichen mit der Vulgata und vielen ältern Auslegern hinter *ἐπαισχύνεσθε*, dann ist zu übersetzen: „Welche Frucht hattet ihr von den Dingen, über welche ihr euch jetzt schämet?“ und als Antwort ist zu ergänzen: „Keine Frucht hattet ihr, denn das Ende u. s. w.“ — V. 22 setzt dann der Apostel das

jetzige Leben in Gegensatz zu dem frühern, die jetzige wahre Freiheit in Gegensatz zu der frühern falschen: „Nun aber, da ihr freigelassen seid von der Sünde, dienstbar aber Gott, habt ihr eure Frucht zur Heiligung, als das Ende aber ewiges Leben." Die wahre Freiheit, die da besteht in der Freiheit von Sünden und zugleich in der Dienstbarkeit Gottes, bringt als ihre Früchte Werke hervor, die zur Heiligung des ganzen Lebens (*εἰς ἁγιασμόν*) führen, und deren letztes Ende, deren Lohn das ewige Leben ist. „Denn", setzt der Apostel V. 23 begründend hinzu: „der Sold der Sünde d. i. der Lohn, den die Sünde ihren Knechten gibt, ist der Tod, der ewige; die Gabe Gottes aber d. i. der Lohn, den Gott seinen Dienern gibt, ist ewiges Leben, und diesen Lohn gibt er ihnen in und mit Christo Jesu unserm Herrn", der das Leben selbst ist. Der Apostel nennt den Lohn Gottes nicht wieder *ὀψώνια*, sondern *χάρισμα*, weil das ewige Leben, wenn auch zunächst ein Lohn für unsere Verdienste, doch in letzter Instanz immerhin ein Geschenk der Güte Gottes ist. Denn alle unsere Verdienste haben ihre letzte Quelle in der Gnade Gottes. Tanta enim est erga omnes homines Dei bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona, sagt das Concil von Trient Sitz. 6 Kap. 16 mit den Worten des Papstes Cölestin.

7, 1—6. Nachdem der Apostel 6, 15—23 die falsche Folgerung, die man möglicher Weise aus dem 6, 14 ausgesprochenen Satz, daß der Christ nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade stehe, hätte ziehen können, abgewiesen hat, wendet er sich hier zu jenem inhaltsschweren Satze wieder zurück, um ihn näher zu erläutern. Die Gedankenreihe dieser VV. ist folgende: Das Gesetz verpflichtet den Menschen nur so lange, als er lebt. Zur Erläuterung dieses Satzes dient dem Apostel das Beispiel des Eheweibes, das nur so lange an ihren Ehemann gebunden ist, als dieser lebt. Ebenso steht es mit dem Menschen und dem Gesetze. Der Mensch lebte mit dem Gesetze in einer Art von Ehe; er wurde von diesem beherrscht, und eine Lösung dieser Ehe war nicht anders möglich, als durch den Tod. Die-

ser ist nun aber eingetreten; denn der Mensch ist in der Taufe mit Christo gestorben, also ist er von der Verpflichtung auf das Gesetz erlöset.

V. 1. Die Partikel ἤ geht unmittelbar auf 6, 14 zurück: Ihr werdet dies, daß der Christ nicht mehr unter dem Gesetze stehe, sondern unter der Gnade, nicht in Abrede stellen — „oder wisset ihr etwa nicht, Brüder, (denn zu solchen, die das Gesetz kennen, rede ich) daß das Gesetz den Menschen beherrscht, so lange er lebt?" Der Apostel hat es hier, wo er von der Bedeutung des mosaischen Gesetzes sprechen will, vorzüglich mit den Judenchristen zu thun; daher wendet er sich, wie die Parenthese ausdrückt, speciell an diese. Zu ζῇ ist mit den meisten Auslegern als Subjekt ἄνθρωπος und nicht, wie Origenes, Erasmus und auch Estius meinen, νόμος zu ergänzen; dies zeigen die folgenden VV., besonders V. 4 klar. Auch wäre es durchaus tautologisch, wenn der Apostel sagte: das Gesetz herrscht, so lange es lebt. — Unter νόμος haben wir hier das ganze mosaische Gesetz und nicht etwa bloß das Ehegesetz zu verstehen. — Uebrigens liegt dem allgemeinen Satze ὁ νόμος κυριεύει κ. τ. λ. wahrscheinlich ein von den Gesetzeslehrern herstammendes Sprichwort zu Grunde. Denn auch bei den Rabbinen finden wir ganz ähnliche Sätze, wie z. B. homo, postquam mortuus est, liberatus est a praeceptis. Talmud tract. Niddai. Homo, postquam mortuus est, cessat a lege. Schabbath f. 30, 1. S. Wetstein.

V. 2. 3. Hier die Bestätigung des V. 1 ausgesprochenen Satzes durch ein Beispiel aus dem alttestamentlichen Ehegesetze: „Denn die verheirathete Frau ist an den lebenden Mann gebunden durch das Gesetz; wenn aber der Mann stirbt, ist sie frei von dem Gesetze des Mannes. Demnach also wird sie, so lange der Mann lebt, eine Ehebrecherin heißen, wenn sie eines andern Mannes Weib geworden; wenn aber der Mann gestorben ist, ist sie frei von dem Gesetze, so daß sie keine Ehebrecherin ist, wenn sie eines andern Mannes Weib geworden ist." Der Ausdruck ὕπανδρος γυνή

entspricht dem hebräischen אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ 4. Mos. 5, 29, ist aber auch rein griechisch, und bezeichnet das unter dem Manne stehende Weib. — In dem *δέδεται νόμῳ* bezeichnet *νόμος* speciell das mosaische Ehegesetz. Durch dieses war dem Weibe das Recht, den Mann zu entlassen, nicht gegeben; sie wurde vielmehr als Ehebrecherin angesehen, wenn sie, ohne einen Scheidebrief von ihrem Manne zu erhalten, diesen verließ, und mit einem andern Manne sich abgab. Den Fall, wo das Weib durch einen Scheidebrief von ihrem Manne frei wurde, läßt Paulus hier unbeachtet, indem er die Sache nur so ins Auge faßt, wie sie der Mehrzahl der Fälle nach als Regel erschien. *ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός* d. i. von dem auf den Mann sich beziehenden, an den Mann bindenden Gesetze. Das Wort *χρηματίζειν* V. 3 heißt zunächst „Geschäfte führen", „ein Amt bekleiden"; dann „einen Titel oder Namen annehmen"; daher „heißen, genannt werden." Zu *ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ* kann man den hebräischen Ausdruck הָיָה לְאִישׁ (Ruth 1, 12 und an andern Stellen) vergleichen.

V. 4. Anwendung des vorigen Beispiels: „**Demnach, meine Brüder, wurdet auch ihr getödtet dem Gesetze mittelst des Leibes Christi, um einem Andern zu eigen zu werden, nämlich dem von den Todten Auferweckten, damit wir Gott Frucht tragen.**" In Christi Leibestod, wodurch er dem Gesetze genuggethan hat, sind wir, wie der Apostel oben 6, 3 ff. sagt, durch die Taufe eingegangen; in der Taufe sind wir dem alten Menschen nach mit Christo gestorben. Paulus sagt aber „getödtet" und nicht „gestorben", um zugleich an den gewaltsamen Tod Jesu zu erinnern. — *ἵνα καρποφορήσωμεν* ist mit *εἰς τὸ γενέσθαι* zu verbinbinden: der Zweck unserer geistigen Ehe mit Christo ist, daß wir Früchte tragen für Gott. Mit diesem *καρποφορήσωμεν* bleibt der Apostel im Bilde der Ehe. Die Frucht, gleichsam die Kinder dieser Ehe mit Christo, sind die guten Werke, die Gott gehören. Schön sagt Estius: „ut fructificemus Deo" i. e. ut Christo, tanquam viro nostro, cui coniuncti sumus, ex semine gratiae eius foecundati, bonorum operum fructus proferamus. — *ἐγερθέντι* ist Apposition

zu ἑτέρῳ. Nicht ohne tiefern Grund aber hebt Paulus hier gerade die Auferstehung hervor; denn nur der auferstandene Christus konnte in mystischer Ehe mit uns sich vereinen, nur in seinem glorificirten Leibe wurde er gleichsam zeugungsfähig. Vgl. 4, 24 f. — Blicken wir nun auf das Beispiel und die Anwendung zurück, so ist dem Apostel das alttestamentliche Gesetz, der νόμος, mit seinen strengen Geboten und Verboten, mit seinem kathegorischen Imperativ, der Mann; der unter dem Gesetze stehende alttestamentliche Mensch aber die Frau. Gesetz und Mensch waren in unauflöslicher Ehe mit einander verbunden; Abfall vom Gesetze war Ehebruch. Daher werden häufig im A. T. die abtrünnigen Israeliten ein ehebrecherisches Geschlecht, ihr Abfall von Jehovah und seinem Gesetze wird geradezu Ehebruch genannt. Nach dem Ehegesetze nun, fährt der Apostel fort, darf zwar die Frau bei Lebzeiten ihres Mannes keinen andern Mann heirathen, sie würde dadurch eine Ehebrecherin; allein wenn ihr Mann gestorben ist, dann ist sie frei, sie kann sich mit einem andern Manne verbinden; der Tod löset das Eheband. — In der Anwendung, die der Apostel von diesem Beispiele macht, kehrt er aber das Verhältniß um. Nach dem angeführten Beispiele hätte er sagen müssen: demnach, meine Brüder, ist auch für euch das Gesetz gestorben, so daß ihr mit einem andern Manne, nämlich Christo, euch verbinden könnt. Allein daß das Gesetz gestorben sei, durfte der Apostel nicht wohl sagen; denn das alttestamentliche Gesetz hat eine ewige Seite, hört seinem Wesen nach nie auf. Deßhalb sagt der Apostel umgekehrt: „Ihr seid für das Gesetz gestorben, für dasselbe todt.“ Er durfte diese Umkehr vornehmen, weil es hier zuletzt nur darauf ankam, die V. 1 ausgesprochene Wahrheit zu beweisen, daß der Tod die verpflichtende Kraft des Gesetzes aufhebe.

V. 5. 6. Hier erläutert der Apostel das vorhergehende *ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ*, indem er zeigt, wie für den Nichtwiedergeborenen das Gesetz lebe und wirke, der Wiedergeborne aber davon befreit, für dasselbe todt sei: „Als wir nämlich im Fleische waren, waren die Lüste durch das Gesetz aufgeregt, wirksam in unsern

Gliedern, so daß wir dem Tode Früchte trugen." Das εἶναι ἐν τῇ σαρκί bezeichnet hier offenbar den Zustand des noch nicht Wiedergeborenen, und steht im Gegensatze zu dem εἶναι ἐν πνεύματι, wodurch in der h. Schrift der Zustand des Wiedergeborenen ausgedrückt wird. Der Mensch, wie er dermalen, seiner natürlichen Geburt nach ist, ist σαρκικός, die niedere, schwache und zur Sünde geneigte Natur, die σάρξ, ist sein Lebenselement, worin er sich bewegt. Aus Christo wiedergeboren ist aber der Mensch ein πνευματικός, das πνεῦμα, der göttliche Geist wirket und waltet in ihm, ist fortan sein höheres Lebenselement. Da nun der Mensch seit dem Falle einen natürlichen Hang zum Verbotenen hat, so regte das Gesetz durch seine Verbote die sündhaften Lüste im Menschen auf, und da es keine innere Kraft verlieh, die Lüste zu besiegen, so trieb es, zwar nicht durch sich, sondern eben durch diesen verkehrten Hang des Menschen, denselben zur Sünde. Die eheliche Verbindung des natürlichen Menschen mit dem Gesetze brachte also Kinder des Todes d. i. Sünden hervor. V. 6 enthält dann den Gegensatz: „Jetzt aber sind wir, indem wir gestorben, frei geworden von dem Gesetze, in welchem wir festgehalten wurden, so daß wir dienen im neuen Leben des Geistes und nicht im alten Leben des Buchstaben." Statt der gewöhnlichen und am meisten verbürgten LA. ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες haben einige Codd. ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ θανάτου und hiernach hat die Vulgata übersetzt a lege mortis. Das Gesetz des Todes ist dann jenes Gesetz, welches, indem es die Sündenlüste aufregt, zum geistigen Tode führt. — Das Particip ἀποθανόντες gehört zu κατηργήθημεν und müßte eigentlich davor stehen. ἐν ᾧ geht auf νόμου. Das κατειχόμεθα ist wieder von der Ehe hergenommen: in welchem Gesetz wir festgehalten wurden, wie das Eheweib. Der Apostel sagt nun, wir seien „frei geworden von dem Gesetze." Der aus Christo Wiedergeborene ist in sofern frei von dem Gesetze, als es gebietet und verbietet, und dadurch die sündhaften Lüste im Menschen aufregt; denn der wahre Christ ist dem alten Menschen nach gestorben, er hat das Fleisch sammt den Leidenschaften und

Begierden gekreuzigt, und statt der Furcht wohnt in ihm die Liebe, welche die Erfüllung aller Gebote ist. Der Buchstabe des Gesetzes, das „du sollst" hat also für ihn aufgehört, nicht das Wesen des Gesetzes. Dieses zu erfüllen und in seinem ganzen Wandel auszuprägen, dazu treibt ihn von Innen heraus die Liebe und dazu gibt die Gnade ihm Kraft. Das Gesetz verliert also bei ihm den objektiven Charakter, es wird ihm innerlich und hört somit auf, für ihn Gesetz im strengen Sinne des Wortes zu sein. — πνεῦμα und γράμμα bilden hier einen Gegensatz. πνεῦμα ist der h. Geist, der das christliche Leben durchdringt und die Liebe in uns ausgießt; γράμμα aber das mosaische Gesetz, nach welchem als einer äußerm Norm das sittliche Leben der Juden geordnet werden sollte.

§. 10. Verhältniß des Gesetzes zum gefallenen Menschen.

7, 7—25.

Der Apostel hat V. 5 gesagt, daß durch das Gesetz die Sündenlüste aufgeregt worden seien. Dies konnte mißverstanden werden; man konnte daraus möglicher Weise die Folgerung ziehen: Wenn das mosaische Gesetz die Lust zur Sünde aufregte und zur Sünde reizte, mithin zur Sünde Anlaß gab, dann war also das Gesetz an sich sündhaft und böse. Um dieses Mißverständniß aus dem Wege zu räumen, erklärt sich der Apostel hier näher über das Verhältniß des Gesetzes zur gefallenen Menschheit. Das Gesetz, lehrt er, ist nicht an sich sündhaft, sondern vielmehr heilig; aber es führt durch das Verbot zur Erkenntniß der Sünde, es lehrt die böse Lust kennen, und reizt dadurch den Menschen zur Sünde. Denn der Mensch, wie er dermalen ist, gibt zwar mit seiner Vernunft dem Gesetze Beifall; allein durch die entgegenstehende Gewalt des Fleisches oder durch den Hang zur Sünde wird er wider seinen bessern Willen hingerissen, das Böse zu thun. — Der h. Paulus schildert hier den innern Zwiespalt und Kampf in der menschlichen Natur mit einem Tiefblicke, daß man deutlich sieht, wie auch er einen heißen Kampf mit sich selbst gestritten hat.

V. 7. Was werden wir also dem (V. 5) Gesagten zufolge sagen? (vgl. 3, 5. 6, 1.) Ist das Gesetz, weil es die Sündenlüste aufregt, zur Sünde reizt, selbst Sünde d. i. sündhaft? Der Gegensatz zu ἁμαρτία ist ἅγιος V. 12. Nachdem der Apostel durch μὴ γένοιτο diese Folgerung mit Entschiedenheit und Abscheu von sich gewiesen, fährt er fort: ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν κ. τ. λ. Dieser Satz läßt eine doppelte Auffassung zu, je nachdem man ἀλλά durch „sondern" oder durch „aber, allein" übersetzt. Im ersten Falle liegt in diesem Satze ein Lob des Gesetzes, und der Apostel will sagen: Im Wesen des Gesetzes liegt nicht nur nichts Sündiges, sondern vielmehr kommt durch dasselbe recht ans Licht, was Sünde ist. So Theodoret. Besser aber nimmt man ἀλλά in der zweiten Bedeutung; dann stellt der Apostel in diesem Satze der vorhergehenden Verneinung eine affirmative Behauptung gegenüber, die das Mißverständniß aufklären soll: „Allein die Sünde hätte ich nicht kennen gelernt, wenn nicht durch das Gesetz." Paulus spricht hier in der ersten Person, weil er allgemeine Wahrheiten mittheilt, worüber er in seinem frühern Leben vielfache Erfahrungen an sich selbst gemacht hat. Damals, wo er als eifriger Pharisäer das Gesetz mit allen kleinen Bestimmungen, welche diese Sekte hinzufügte, pünktlich zu erfüllen strebte, wo er seine feurige Natur unter das Gesetz zu beugen sich bemühte, da wurde ihm das Verhältniß des Gesetzes zu unserer sündhaften Natur recht klar. Was er aber hier bloß von sich sagt, das gilt mehr oder weniger von jedem Menschen und auch von der Menschheit im großen Ganzen. Unter νόμος versteht der Apostel ohne Zweifel das mosaische Gesetz. Aber hatte denn der Mensch, der vor dem mosaischen Gesetze lebte, kein Bewußtsein der Sünde? Allerdings! denn mit dem ersten Sündenfalle trat das richtende Gewissen ein, und mit diesem zugleich das Bewußtsein der Sünde. Allein dieses Bewußtsein war noch unklar; erst durch das positive Gesetz, welches gleichsam das objektive Gewissen war, trat es mit völliger Klarheit hervor, der Mensch konnte es von jetzt an sich nicht mehr wegdemonstriren. Um das Gesagte zu bestätigen, steigt in dem folgenden τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν κ. τ. λ.

der Apostel zu der gemeinsamen Quelle aller aktuellen Sünde, zur *ἐπιθυμία*, hinab, und sagt, auch diese sei ihm nur durch das Gesetz zum Bewußtsein gekommen: „denn auch von der Begierde wußte ich Nichts, wenn nicht das Gesetz sagte: „„du sollst nicht begehren.““ — Man bemerke, daß der Apostel hier nicht sagt, er habe die Begierde nicht gehabt, bevor das Gesetz erschien, sondern er habe die Begierde nicht erkannt. Die böse Begierde, die Concupiscenz als Folge der Ursünde, ist vor der Erkenntniß des Gesetzes vorhanden; aber der Mensch wird sich ihrer erst klar bewußt durch das Gesetz. Indem nämlich das Gesetz mit seinem kategorischen: „Du sollst nicht“ dem Menschen gegenübertritt, erhebt sich in ihm die sündhafte Neigung dagegen. So findet er dann in sich ein inneres Widerstreben gegen das Gesetz, ein nili in vetitum, er entdeckt einen Widerspruch in sich; er wird inne, daß er nicht ist, wie er sein, und ist, wie er nicht sein soll, kurz: die ihm innewohnende Sündenlust und damit zugleich auch die Sünde selbst tritt jetzt klar in sein Bewußtsein. — In dem allgemeinen *οὐκ ἐπιθυμήσεις* faßt Paulus den wesentlichen Inhalt des ganzen Gesetzes zusammen. Treffend sagt der h. Augustin: Non concupisces, tanquam haec esset vox legis ab omni peccato prohibentis. Neque enim ullum peccatum nisi concupiscendo committitur.

V. 8—10. Der erste Theil des Vs. 8: *ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα — ἐπιθυμίαν* gehört noch mit zum Vorhergehenden, indem der Apostel den vorher negativ angefangenen Beweis hier positiv weiter ausführt und *δέ* dem vorhergehenden *τέ* entspricht; es ist also hinter *ἐπιθυμήσεις* V. 7 mit Lachmann nur ein Semikolon zu setzen: „Indem aber die Sünde Anlaß empfing durch das Gebot, bewirkte sie in mir jegliche Begierde.“ *διὰ τῆς ἐντολῆς* verbindet man am besten mit dem h. Thomas hier wie V. 11 mit dem vorhergehenden *ἀφορμὴν λαβοῦσα*, weil dadurch die eigenthümliche Wirkung des Gesetzes am bestimmtesten bezeichnet wird. Estius will den Ausdruck auf *κατειργάσατο* bezogen wissen. — *ἁμαρτία* ist hier offenbar nicht die aktuelle Sünde, sondern das böse sündhafte Princip im Menschen, die Sündhaftig-

keit. Diese, sagt der Apostel, empfing Anlaß d. i. Anregung, Impuls durch das Gebot, ἐντολή, d. i. durch das Gesetz, in wiefern es in diesem oder jenem Falle gebietet oder verbietet, und regte so die Begierde auf. Also die Sünde als böses Princip war schon vor dem Gesetze im Menschen vorhanden; aber sie war noch latent. Erst durch den Gegensatz, in welchen das Gesetz zu der bisher latenten Sünde trat, wurde der innere Zwiespalt geweckt, erst nachdem das Veto des Gesetzes erscholl, regte sich das niti in vetitum, und trat in sündhaften Begierden hervor. — Der folgende Theil dieses Vs.: *χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά* ist enge mit V. 9 und 10 zu verbinden; die Versabtheilung ist hier, wie mehrmals im N. T., nicht gut gewählt. „Ohne Gesetz nämlich war die Sünde todt, ich aber lebte ohne Gesetz einst; als aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf, ich aber starb." Mit diesen Worten erläutert Paulus das vorher Gesagte, indem er den Zustand des Menschengeschlechts vor und unter dem Gesetze darstellt. Er gibt diese Schilderung wiederum in seiner eigenen Person, weil das Leben der Menschheit im großen Ganzen in dem Leben eines jeden einzelnen Menschen sich abspiegelt und wiederholt. Wie jeder einzelne Mensch, so hatte auch die Menschheit im Ganzen eine Periode der unbefangenen Kindheit, eine Zeit des noch unentwickelten Selbstbewußtseins, und dies war die Zeit vor dem Gesetze. Da schlummerte die Sünde noch, weil noch kein objektives Gesetz den innern Zwiespalt im Menschen geweckt hatte. Mit dem mosaischen Gesetze trat aber die Menschheit in ihr Jünglingsalter, in das Alter, wo das Selbstbewußtsein erwacht und die sündhaften Triebe mit Gewalt aufleben und Befriedigung heischen. — Die Gegensätze sind hier: *ἁμαρτία νεκρά* und *ἐγὼ δὲ ἔζων*, dann: *ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν* und *ἐγὼ δὲ ἀπέθανον*. Der *ἁμαρτία*, der Sündhaftigkeit als böses Princip, setzt Paulus hier das *ἐγώ*, das bessere Selbst, entgegen; lebt erstere in uns, so ist letzteres todt, und umgekehrt. Natürlich ist „leben" und „sterben" hier geistig zu fassen, und der Apostel will sagen: Es gab in der Menschheit und gibt noch im Leben eines jeden einzelnen Menschen eine Periode, wo die Sünde, der

böse Keim, den wir von unsern ersten Eltern überkommen haben, noch schlummert, gleichsam todt ist; und diese Periode war für die Menschheit im Ganzen die Zeit vor dem Gesetze, und ist für jeden einzelnen die Zeit der Kindheit, die Zeit des noch unentwickelten Bewußtseins. Ist aber die Sünde in uns todt, somit der innere Zwiespalt noch nicht in uns eingetreten, dann lebt das ἐγώ, das bessere Selbst, in uns noch in ungespaltener Einheit, es lebt also wahrhaft. Als aber das Gesetz der Menschheit als objektives Gewissen mit seinem: „Du sollst" entgegentrat, oder sobald der Einzelne in die Jahre der Unterscheidung tritt, da erwacht durch den Gegensatz des Gesetzes der innere Sündenkeim, der bisher schlummerte; er lebt auf, und sein Aufleben ist der Tod des bessern Selbst in uns. — In dem Folgenden: *καὶ εὑρέθη κ. τ. λ.* ist *καί* konsekutiv: „und so, oder auf diese Weise erwies sich mir das Gebot, das zum Leben dienen sollte, eben dieses erwies sich mir als zum Tode führend." Zu *εἰς θάνατόν* ist *οὖσα* zu ergänzen. — Also: das Gesetz sollte zur Sittlichkeit und zum wahren Leben führen; das war sein Zweck und Ziel. In der Wirklichkeit führte es aber zum entgegengesetzten Ziele, zum Tode. Daß es nun aber so ganz ins Gegentheil umschlug, daran trägt nicht das Gesetz die Schuld, sondern die dem Menschen innewohnende Sündhaftigkeit. Dies erläutert das Folgende.

V. 11. „Denn die Sünde Anlaß nehmend, Impuls empfangend durch das Gebot, verführte mich und tödtete mich durch dasselbe." In dem *ἐξηπάτησε* spielt der Apostel ohne Zweifel auf die Versuchungsgeschichte der ersten Eltern an. — Also die Sünde, die innere Sündhaftigkeit war es, die das, was ursprünglich Heilsmittel sein sollte, zum Verderben umkehrte. Sie, die früher schlummerte, wurde durch das Gesetz aufgeregt; und wie einst im Paradiese die Schlange vermittelst des Verbotes durch Vorspiegelung die Heva verführte und durch Verführung ihr den Tod zuzog, so benutzte die Sünde, die uns inwohnende böse Lust, das Gebot, um durch Vorspiegelung des Gegentheils uns zur Thatsünde und dadurch zum geistigen Tode zu führen.

V. 12. 13. Hier zieht der Apostel das Ergebniß aus dem, was er bisher zur Widerlegung des Einwurfs V. 7 gesagt hat: „Also ist zwar das Gesetz heilig und das Gebot heilig und gerecht und gut.“ Das *μέν* deutet an, daß noch ein Gegensatz folgen soll; dieser folgt zwar nicht direkt, sondern in Form eines widerlegten Einwurfs V. 13. *νόμος* bezeichnet das Gesetz im Ganzen, *ἐντολή* aber jedes einzelne Gebot im Gesetz. *ἅγιος* bildet hier den direkten Gegensatz zu *ἁμαρτία* V. 7. — Zu *ἐντολή* fügt der Apostel drei Epitheta hinzu, die zuletzt dasselbe bezeichnen, eines Theils, weil oben V. 7 die *ἐντολή* ganz besonders als die Veranlassung zum Aufleben der Sünde hervorgehoben war, andern Theils aber auch, um mit Nachdruck zu sagen, daß das Gesetz der gerade Gegensatz von Sünde sei. — Als Gegensatz zu dem *μέν* müßte es nun etwa heißen: „aber es wird von der Sünde mißbraucht.“ Statt dessen macht sich aber der Apostel V. 13 einen Einwurf: „Ist also das Gute mir zum Tode geworden?“ V. 10 hat der Apostel gesagt: „das Gebot sei für den Menschen Ursache zum Tode geworden“, und V. 12: „das Gebot sei heilig, gerecht und gut.“ Bringt man diese beiden Sätze in Verbindung, so könnte man möglicher Weise daraus folgern: Also ist das an sich Gute für den Menschen schädlich. Diese Folgerung aus seinen Worten weiset er aber wiederum durch *μὴ γένοιτο* ab, und gibt dann in dem folgenden *ἀλλ' ἡ ἁμαρτία κ. τ. λ.* den Grund dieser Erscheinung an. *ἁμαρτία* ist hier überall der böse Keim im Menschen, die böse Begierlichkeit; der Apostel nennt diese geradezu „Sünde“, weil sie, wie das Concil von Trient Sitz. V. bemerkt, aus der Sünde stammt und zur Sünde führt. Die Worte: *ἀλλ' ἡ ἁμαρτία κ. τ. λ.* lassen grammatisch eine doppelte Erklärung zu. Man kann nämlich zuerst *ἁμαρτία* unmittelbar mit *κατεργαζομένη* verbinden und zu diesem Particip *ἦν* ergänzen. Dann müssen wir übersetzen: „Sondern die Sünde, damit sie als Sünde erscheine d. i. als solche in die Erscheinung trete und erkannt werde, bewirkte mir durch das Gute d. i. durch das Gesetz den Tod, damit über die Maßen sündhaft würde die Sünde durch das Gebot.“ So nach der

Interpunktion der Vulgata und Lachmanns. Andere z. B. Tischendorf setzen nach dem ersten ἁμαρτία ein Semikolon und ergänzen aus dem Vorhergehenden: ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος. Dann enthält das bloße ἀλλ' ἡ ἁμαρτία die volle Antwort auf die vorhergehende Frage: „Sondern die Sünde (bewirkte den Tod); und zwar deßhalb, damit sie als Sünde d. i. sündhaft erscheine, indem sie durch das Gute den Tod bewirkt, damit über die Maßen u. s. w." Das zweite ἵνα steht dann parallel mit dem ersten und ist nicht untergeordnet, wie nach der ersten Uebersetzung. Der Sinn bleibt nach beiden Fassungen im Grunde derselbe und ist der: Nicht das Gesetz, als an sich gut, hat dem Menschen den Tod d. i. Unheil gebracht; sondern die Sünde, die böse Begierlichkeit im Menschen, bewirkte vermittelst des guten Gesetzes d. i. durch Mißbrauch desselben, alles Unheil. Aber auch dieser Mißbrauch des Gesetzes, obwohl aus der menschlichen Freiheit entspringend, war in der göttlichen Heilsökonomie berechnet. Die innere Sünde, der böse Keim im Menschen, sollte als äußere Sünde hervortreten, sollte sich ausgebären, und so als über die Maßen sündhaft vor Aller Augen dastehen. Denn sollte die Sünde aus dem Menschen fortgeschafft werden, so mußte dieser zuerst zur Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit gebracht werden. Und dies geschah durch das Gesetz; es brachte die Sünde aus der Verborgenheit zum Bewußtsein. Data est lex, ut inveniretur infirmitas. Parum est hoc; non solum, ut inveniretur, sed etiam ut augeretur, ut vel sic medicus quaereretur. Augustin.

V. 14 ff. Der Apostel gibt hier die nähere Erläuterung der vorher aufgestellten Sätze, und damit zugleich einen tief psychologischen Aufschluß über die innere Natur des gefallenen Menschen. „Wir wissen", sagte er, und beruft sich damit auf eine allgemeine Erfahrung, „daß das Gesetz geistlich ist." Die LA. οἶδα μέν „ich weiß zwar" ist eine unnöthige Conjektur. — Das Gesetz ist πνευματικός, in wiefern es aus dem göttlichen πνεῦμα stammt, Ausdruck des göttlichen Willens und zugleich Norm für unsern Geist ist. Zu dieser höhern göttlichen Natur des Gesetzes steht nun der sittliche Zustand des natürlichen Menschen im direk-

ten Gegensatze: Ich aber bin fleischlich. Statt der gewöhnlichen LA. σαρκικός „fleischlich" haben Lachmann und Tischendorf nach gewichtigen Auktoritäten σάρκινος „fleischern" aufgenommen. Dem Sinne nach sind beide Ausdrücke gleichbedeutend, obgleich der Etymologie nach jenes eigentlich die dem Fleische ähnliche Beschaffenheit, dieses den fleischigen Stoff bezeichnet. Der Apostel will mit diesem Ausdrucke das sündhafte Uebergewicht der Sinnlichkeit im Menschen, die nach unten gerichtete Neigung desselben, die dem πνεῦμα in ihm widerstrebt, bezeichnen. Zur Erklärung dieses σάρκινος dient dann das Folgende: „verkauft unter die Sünde" d. i. gleichsam als Sklave an die Sünde verkauft und ihrer Herrschaft unterworfen. Paulus bezeichnet hiermit das moralische Elend des gefallenen Menschen. Der Mensch wird als Sklave der Sünde geboren; sobald er sich seiner bewußt wird, findet er sich bereits in ihrer Dienstbarkeit, er ist schon an sie verkauft; dies liegt in dem Perfekt πεπραμένος. Zugleich liegt aber auch in diesem Ausdrucke, daß dieser Zustand der Sklaverei dem Menschen nicht natürlich ist, daß der jetzigen Sklaverei ursprünglich ein Zustand der Freiheit vorherging. — Alle Interpreten stimmen darin überein, daß der Apostel hier ebenso, wie oben, in seiner Person allgemein menschliche Zustände schildere, so daß also das ἐγώ sich auf die Menschen überhaupt beziehe. Allein darüber wird seit Augustin von den katholischen Exegeten viel gestritten, ob Paulus hier und im Folgenden in seiner Person den Zustand des gerechtfertigten oder den des noch nicht gerechtfertigten Menschen schildere. In seinen frühern Schriften entscheidet sich der h. Augustin für das Letztere; allein im Kampfe gegen die Pelagianer, welche auf diese Stelle ihren Satz gründeten, daß der natürliche Mensch aus sich das Gute wollen und das Böse hassen könne, wiederrief Augustin seine frühere Erklärung und deutete diese Worte des Apostels von dem gerechtfertigten Menschen. Ihm folgten dann viele Interpreten bis auf Estius und Cornelius a Lap. hinab, wohingegen fast alle griechischen Ausleger mit der erstern Meinung Augustins übereinstimmen. Die sogenannten Reformatoren griffen die zweite Interpretation des h. Au-

gustin begierig auf, weil sie darin eine Bestätigung ihrer Ansicht von der Fortdauer der Erbsünde als solcher auch in den Wiedergeborenen zu finden glaubten. Man beruft sich dann für diese Deutung hauptsächlich auf den Wechsel der Tempora, welcher hier eintritt. Hat Paulus vorher des Aorists sich bedient, so braucht er hier überall das Präsens, ein deutliches Zeichen, meint man, daß er hier zur Schilderung eines andern Zustandes übergehe. Schilderte er also, so schließen diese Ausleger, vorher unverkennbar den Zustand des noch nicht Gerechtfertigten, so kann er hier nur den Zustand des Gerechtfertigten im Auge haben. In diesem Streite der Ansichten haben zuletzt beide Parteien in gewisser Weise Recht, und das Mißverständniß ist nur dadurch entstanden, daß jede ihre Meinung zu einseitig verfocht. Sehen wir nämlich auf die starken Ausdrücke, womit der Apostel im Folgenden den innern Zwiespalt im Menschen beschreibt, so kann er dabei unmöglich zunächst den bereits Gerechtfertigten im Auge gehabt haben. Dieser ist ja, wie er oben 6, 3 ff. sagt, mit Christo dem alten Menschen nach gestorben und begraben; der Leib der Sünde ist in ihm abgethan, so daß er nicht mehr der Sünde, sondern Gott lebt. Von dem bereits Gerechtfertigten konnte also Paulus allgemein und ohne Weiters nicht sagen, was er gleich V. 19 sagt, daß er das Gute, was er wolle, nicht thue; das Böse aber, was er nicht wolle, thue. Entscheidend sind hier aber V. 24 und V. 25. Nachdem nämlich der Apostel den innern Widerstreit, der im Menschen herrscht, geschildert hat, ruft er V. 24 aus: Ich elender Mensch! Wer wird mich retten aus diesem elenden Zustande? und er antwortet darauf: Jesus Christus ist es, der mich bereits gerettet hat. In dieser Frage und Antwort liegt doch klar genug ausgesprochen, daß Paulus hier zunächst den noch nicht gerechtfertigten Menschen im Auge habe, den Menschen, wie er dermalen seiner natürlichen Geburt nach ist, ohne die heiligmachende Gnade, ohne Christus. Da aber die Schwankungen zwischen Natur und Gnade auch im Gerechtfertigten noch fortdauern, da auch in dem aus Christo Wiedergeborenen die Concupiscenz noch lebt und zum fortwährenden Kampfe auffordert, so kann man auch sagen, daß der Apostel hier den bereits Gerecht-

fertigten wenigstens insofern, als in diesem der innere Widerstreit noch fortdauert, mit berücksichtigt habe. Auch in dem bereits Gerechtfertigten begehrt noch immer das Fleisch wider den Geist, auch er seufzt noch immer im gewissen Sinne unter dem Joche der Sünde. Daher betet auch die Kirche im Namen der Gläubigen: Ut nos unigeniti tui nova per carnem nativitas liberet, quos sub peccati iugo vetusta servitus tenet.

V. 15—17. Hier erklärt der Apostel in zusammenhängender Argumentation, worin dieses Unterworfensein unter die Sünde, dieses Verkauftsein an die Sünde bestehe: „denn was ich ausübe, kenne ich nicht" d. i. thue ich unbewußt, ohne klar bewußten Entschluß. Das soll nicht heißen, als wenn bei der Sünde kein Bewußtsein und somit auch keine Freiheit wäre; sondern der sündhafte Entschluß geschieht nicht durch vernünftige Selbstbestimmung und somit auch nicht mit dem vollen ungetrübten Bewußtsein, mit welchem gehandelt werden sollte. Bei der Sünde ist der innere Sinn umnebelt, das innere Auge verdunkelt, der Mensch im Zustande geistiger Berauschtheit, die ihm das klare Bewußtsein raubt. Es ist also nicht nöthig, mit dem h. Augustin, Estius u. A. das *οὐ γιγνώσκω* in dem Sinne von: non approbo, „billige ich nicht, erkenne ich nicht als Produkt meines bessern Selbst an", zu fassen. — In dem Folgenden: „Denn nicht, was ich will, das thue ich, sondern was ich hasse, das setze ich ins Werk", erklärt der Apostel, wie ein solches Handeln ohne klares Bewußtsein zu Stande komme. Zuerst ist hier zu bemerken, daß in beiden Sätzen das eine „Ich" zwar Subjekt ist, der Apostel aber dieses „Ich" jedesmal von verschiedener Seite nimmt. In den Nebensätzen: *ὃ θέλω, ὃ μισῶ* ist das „Ich" das bessere Selbst, welches V. 22 *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* und V. 23 *ὁ νοῦς* genannt wird. In den Hauptsätzen *τοῦτο πράσσω, τοῦτο ποιῶ* ist das „Ich" das schlechtere Selbst, welches der Apostel V. 17 geradezu *ἡ ἁμαρτία* nennt, also die böse Begierlichkeit. Dann ist hier das „Wollen" und „Nichtwollen" oder „Hassen" von einem halben ohnmächtigen Wollen und Nichtwollen, von einer velleitas, nicht voluntas, zu verstehen. Mit

Unrecht haben also die Pelagianer auf dieses *θέλειν* und *μισεῖν* sich berufen, um zu beweisen, daß der Mensch von Natur aus das Gute wollen und das Böse hassen könne, somit die Kraft zu Beidem in sich besitze. Endlich supplirt die Vulgata nach quod volo ein bonum, und nach quod odi ein malum. Diese Ergänzung ist dem Sinne nach und nach V. 19 ganz richtig, obgleich kritisch verdächtig. — Was hier der h. Paulus von dem innern Zwiespalt in der menschlichen Natur sagt, erkannten schon die Heiden. Man vgl. Ovid. metamorph. 6, 19.: Video meliora proboque, deteriora sequor. Epictet. Enchirid. 2, 26.: *ὁ ἁμαρτάνων, ὃ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ, καὶ ὃ μὴ θέλει, ποιεῖ.* — Aus dem vorhergehenden Satze zieht nun der Apostel V. 16 die erste Folgerung: „Wenn ich aber das, was ich nicht will, thue, so stimme ich dem Gesetze bei, daß es gut sei", d. h. will ich das Böse, was das Gesetz verbietet, nicht, so liegt in diesem Nichtwollen eine Anerkennung, daß das Gesetz gut sei; in dem innern Nichtwollen der gesetzwidrigen Handlung, die der Mensch trotz dieses Nichtwollens dennoch ins Werk setzt, liegt eine Huldigung des Gesetzes. Oder wie Reithmayr es ausdrückt: Wenn der Mensch nicht will, was er thut, so will er nicht, weil er es nicht gut heißt, und er heißt es nicht gut, weil es wider das Gesetz ist; mithin heißt er das Gesetz gut, wo er thut, was er nicht will. Somit ist sein innerer Wille mit dem Gesetze in Einklang trotz seines äußern gesetzwidrigen Handelns. Der Apostel sagt: *σύμφημι τῷ νόμῳ,* weil das Gesetz 5. Mos. 4, 8 und an andern Stellen es selbst von sich aussagt, daß es gut sei. V. 17 folgt dann die zweite Folgerung aus dem obigen Satze: „Nun aber thue ich es nicht mehr, sondern die in mir wohnende Sünde." *νυνὶ δέ* und *οὐκέτι* sind nicht Zeitpartikeln, sondern logisch zu fassen. Nun aber läßt sich dem Gesagten zufolge nicht mehr sagen, daß ich d. i. mein besseres Selbst das Böse thue, sondern das wirkende Subjekt ist die Sünde, das böse Princip in mir. Thut der Mensch, was er nach seinem eigentlichen wahren *ἐγώ* nicht will, dann ist nicht dieses *ἐγώ*, dieses bessere Selbst, die eigentliche Ursache seines Thuns, sondern das böse Prin-

cip, was in ihm wohnt, an welches er als Sklave verkauft ist; und dieses böse Princip ist zunächst die Concupiscenz, zuletzt aber die Erbsünde. Mit dieser Sünde ist der Dualismus in die menschliche Natur eingetreten, daß er thut, was er nicht will, und nicht thut, was er will. Uebrigens enthalten diese Worte des Weltapostels eine klare Widerlegung des Satzes, den Luther aufstellte, daß nämlich die Sünde die Substanz des gefallenen Menschen sei, der Mensch durch den Sündenfall der ersten Menschen durch und durch böse geworden sei. Allerdings ist der Mensch seit dem Falle „verkauft unter die Sünde", und ein Sklave derselben. Allein diese Sklaverei trägt dennoch die Signatur der Freiheit. Hätte die Sünde, als sie in die menschliche Natur eingedrungen, diese in sich umgewandelt, wäre sie die Substanz derselben geworden, so wäre ein inneres Widerstreben gegen dieselbe nicht mehr denkbar, ja es wäre nicht einmal eine Erkenntniß der Sünde als solcher mehr möglich, weil diese in die Natur übergegangen und diese mit konstituirend nicht mehr als etwas ihr Fremdes gefaßt, wie überhaupt nicht mehr von ihr abgelöset werden könnte. Eben in der Erkenntniß der Sünde als solcher und in dem innern Widerstreben gegen dieselbe liegt, daß der Mensch nicht durch und durch Sünde sei, sondern diese nur als etwas von Außen Hereingekommenes in ihm wohne.

V. 18—20. In diesen VV. folgt nun eine weitere Erklärung über dieses böse Princip im Menschen aus dem menschlichen Erfahrungsbewußtsein: „denn ich weiß, daß nicht wohnt in mir, d. h. in meinem Fleische, das Gute." Das *ἐν ἐμοὶ* beschränkt der Apostel durch den erklärenden Zusatz *ἐν τῇ σαρκί μου* auf den sinnlichen Theil des Menschen, auf die *σάρξ*, die der Sitz der Concupiscenz ist, die immerdar zum Bösen hinneigt. Also wieder nicht der ganze Mensch ist durch und durch Sünde; das höhere *ἐγώ*, das bessere Selbst in ihm will doch wenigstens noch das Gute, wenn auch nur mit halbem, schwachem Wollen; nur das niedere *ἐγώ*, das Fleisch, ist des Guten baar und ledig. Zur Erläuterung und Begründung dieses Satzes fügt dann der Apostel hinzu: Denn das Wollen liegt bei mir, ist bei mir vorhanden, ich habe

es; das Thun des Guten aber nicht. τὸ καλὸν, dem Sinne nach von dem vorhergehenden ἀγαθόν nicht verschieden, ist auch zu θέλειν zu ziehen. Statt des bloßen οὔ am Ende lesen viele Codices und VV. mit der Vulgata οὐχ εὑρίσκω „finde d. h. habe ich nicht." — Eben darin, daß der Mensch das Gute will, liegt, daß das höhere Ich des Menschen noch nicht ganz böse ist, darin aber, daß er das gewollte Gute nicht ins Werk setzt, liegt, daß in ihm ein böses Princip ist, in welchem das Gute nicht wohnt, und welches mächtiger ist, als das gute Princip in ihm. — In den beiden folgenden VV. wiederholt Paulus das V. 15 und V. 17 bereits Gesagte, um es desto nachdrücklicher hervorzuheben, nur setzt er hier V. 19 zu ὃ θέλω als erklärende Apposition ἀγαθόν, und zu ὃ οὐ θέλω ein κακόν hinzu, was die Vulgata bereits auch V. 15 hinzufügt.

V. 21—23. Das Resultat aus dem bisher Gesagten ist also (ἄρα): Es liegen im Menschen zwei einander widerstreitende Gesetze, ein Dualismus geht durch seine ganze Natur; der innere und der äußere Mensch stehen in ihm sich feindlich gegenüber. V. 21 ist nicht ohne Schwierigkeiten und von den Exegeten, ältern sowohl als neuern, vielfach verschieden erklärt worden. Schon Toletus zählt acht Erklärungen auf, die er aber alle verwirft. Es kommt hier zum richtigen Verständnisse Alles auf die Deutung von τὸν νόμον an. Viele verstehen unter νόμος das mosaische Gesetz; allein dann ist es unmöglich, einen ordentlichen Sinn in diese Worte zu bringen. Wenn man daher nicht mit Rückert u. A. willkürlich τὸν νόμον ganz aus dem Texte herauswerfen will, so muß man mit Estius den Ausdruck hier im weitern Sinne als: „Norm, Bestimmung" fassen, und ihn von dem innern Gesetze im Menschen, was der Apostel gleich V. 23 „das Gesetz in den Gliedern" nennt, verstehen. Dann läßt aber der Satz noch eine verschiedene grammatische Analyse zu: entweder kann man die Worte so nehmen, wie sie vorliegen: „Ich finde also mir, der ich das Gute thun will, das Gesetz, daß mir das Böse beiwohnt"; oder man kann (mit Winer Grammat. §. 64 II. 1 Anmerk.) eine Trajektion des ὅτι annehmen: „Ich finde also das Gesetz, daß mir, der ich das Gute

thun will, das Böse beiwohnt." Erstere Uebersetzung läßt sich rechtfertigen; denn der Dativ bei einem Verbum des Wahrnehmens ist nicht ganz ungewöhnlich; die andere Uebersetzung empfiehlt sich aber als die natürlichste. Der Sinn bleibt bei beiden Fassungen derselbe: dem Wollen des Guten steht im Menschen ein anderes Gesetz, eine andere Gewalt gegenüber, die ihn zum Bösen treibt. Die beiden folgenden VV. dienen dann zur Erläuterung und Begründung (*γάρ*) dieses Gedankens: „Denn ich freue mich am Gesetze Gottes nach dem innern Menschen." — Das Ich, welches in *συνήδομαι* liegt, wird näher bestimmt und beschränkt durch *κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*. Der innere Mensch ist gleichsam der innere wahre Kern im Menschen, und steht im Gegensatze zu dem äußern Menschen, *ὁ ἔξω ἄνθρωπος*, der *σάρξ* ist, und in welchem die Sünde wohnt. Mit andern Worten: *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* ist das bessere Selbst im Menschen, das nicht bloß das Gute will, sondern auch noch immer am Guten Gefallen hat. „Aber", fährt der Apostel V. 23 fort: „ich sehe, daß ein anderes Gesetz, ein anderer Zug, eine andere Gewalt in meinen Gliedern widerstreitet dem Gesetze der Vernunft." *νοῦς* ist hier die Vernunft im höchsten Sinne, die religiös-sittliche Anlage im Menschen; *νόμος τοῦ νοός* also das Gewissen, welches der Gesetzgeber für den innern Menschen ist. *καὶ αἰχμαλωτίζοντά με*: „und mich, den ganzen Menschen gefangen nimmt, d. i. dienstbar macht, für das Gesetz der Sünde, welches in meinen Gliedern ist." — Also ein doppeltes Gesetz, ein Gesetz im innern bessern Menschen, das Gewissen, und ein Gesetz im äußern Menschen im Fleische, die Concupiscenz; beide sind im Kampfe gegen einander, aber das Gesetz im äußern Menschen ist stärker, überwindet das erstere, und führt den ganzen Menschen in die Sklaverei der Sünde. —

V. 24. Die Betrachtung des tiefen Elends dieser Sklaverei preßt dem Apostel den Ausruf aus: „Ich elender Mensch!" elend, weil gespalten in sich und verkauft in elende Sklaverei; dann folgt der sehnsuchtsvolle Hülfeschrei nach einem Retter aus dieser verzweiflungsvollen Gefangen=

schaft: „Wer wird mich retten aus dem Leibe dieses Todes?" σῶμα τοῦ θανάτου ist dasselbe, was der Apostel oben 6, 6 σῶμα τῆς ἁμαρτίας nannte; es ist der Leib, in welchem die Sünde und durch die Sünde der Tod herrscht.

V. 25. Die LA. dieses Vs. ist verschieden. Die Codd. DEFG lesen: ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, und darnach hat die Vulgata übersetzt: gratia Dei. Dann ist dieser Satz eine direkte Antwort auf die vorhergehende Frage: „die Gnade Gottes, die mir durch Jesum Christum zu Theil geworden, wird mich retten aus diesem Elende." Der text. recept. hat: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ. Lachmann aber und Tischendorf haben nach Cod. BC den Artikel ἡ vor χάρις gestrichen. Nach diesen beiden letzten LA. antwortet der Apostel nicht direkt auf die vorhergehende Frage, sondern spricht im freudigen Gefühle, die Erlösung durch Christus bereits gefunden zu haben, seinen Dank aus. Dies paßt hier sehr schön in den Zusammenhang. Die Betrachtung des menschlichen Elends hat das Gemüth des Apostels mächtig ergriffen; seine Sprache wird affektvoll und sehnsüchtig ruft er aus: „Wer wird mich retten?" Auf diese Frage gibt ihm sein Inneres Antwort; er hat bereits seinen Erretter in Christo gefunden. Daher verschweigt er überwältigt vom Gefühle die direkte Antwort und stammelt bloß seinen Dank hervor: „Dank sei Gott durch Jesum Christum, unsern Herrn." In diesem Danke liegt aber die indirekte Antwort enthalten: Jesus Christus ist mein Retter geworden. Dann macht er eine Pause und zieht zum Schlusse das von V. 14—23 Gesagte folgernd (ἄρα οὖν) zusammen in eine kurze Darstellung des innern Zwiespaltes im Menschen. — Das αὐτὸς ἐγώ ist vielfach mißverstanden worden. Diejenigen, welche meinen, der Apostel spreche in diesem ganzen Abschnitte in der Person des bereits Gerechtfertigten, erklären es: „Ich selbst, d. i. Ich, der Apostel, der Begnadigte", oder: „Ich derselbe, Ich in einer und derselben Person." Allein αὐτός steht hier offenbar im Gegensatze zu dem vorhergehenden διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, heißt also: „Ich selbst, d. h. ich allein, ohne Vermittlung Christi, ich diene mit der Vernunft zwar d. i. mit meinem hö-

hern Ich, mit meinem bessern Selbst dem Gesetze Gottes, mit meinem Fleische aber d. i. mit meinem niedern Ich, mit meiner sinnlichen Natur dem Gesetze der Sünde."

So hat nun der Apostel in diesem Absatze in seiner Person den Zustand des gefallenen und noch nicht wiedergeborenen Menschen geschildert; er hat den innern Zwiespalt dargestellt, der durch seine ganze Natur geht. Wollen wir den ganzen Gedankengang uns noch einmal kurz wieder vorführen, so ist er dieser: Ursprünglich lebte der Mensch in ungeschiedener Einheit und im tiefen Frieden mit Gott und mit sich selbst. Was der Mensch als gut erkannte, das wollte er auch; Erkennen und Wollen, diese beiden Grundkräfte seiner Seele, standen in der innigsten Harmonie, und diesen waren dann die niedern Kräfte und auch der Leib im vollständigen Gehorsam unterworfen. Mit der ersten Sünde traten aber das Erkennen und Wollen im Menschen aus einander, und damit kündigten auch die niedern Kräfte und die leibliche Natur dem Willen den Gehorsam. Von da an wollte der Mensch nicht mehr, was er als gut erkannte; und wäre nicht alsbald nach dem ersten Sündenfalle der Erlöser eingetreten und hätte dieser nicht im Gewissen des Menschen das Band zwischen Erkennen und Wollen geknüpft, so wäre der Mensch zum Teufel geworden, der ewig Gott und seinen h. Willen erkennt, aber ihn ewig nicht will. Das Gewissen nöthigt den Menschen, das als gut Erkannte auch zu wollen. Allein an der Ausführung dieses Wollens hinderte ihn seine niedere Natur, welche von dem Willen emancipirt ihren eigenen Trieben folgt. So herrscht im Menschen statt der ursprünglichen Einheit ein innerer Zwiespalt, und statt des frühern Friedens ein fortwährender Kampf. Allein durch den tiefen Verfall der Menschheit im Heidenthum drohete auch das Bewußtsein dieses inneren Zwiespaltes immer mehr unterzugehen; die Stimme des Gewissens ertönte immer schwächer. Da trat das alttestamentliche Gesetz ein, um im Menschen das Bewußtsein seiner innern Disharmonie, seiner Sündhaftigkeit wach zu erhalten, um das Gefühl seiner Erlösungsbedürftigkeit in ihm zu wecken, und ihn so zur Aufnahme der Erlösungsgnade in Christo zu befähigen. In der Wiedergeburt aus Christo wird dieser innere

Widerstreit im Menschen wenigstens der Idee nach aufgehoben, indem da der äußere alte Mensch mit seinen sündhaften Trieben in der Taufe mit Christo stirbt, und dem innern Menschen durch die heiligmachende Gnade die Kraft gegeben wird, über das Begehren des Fleisches zu siegen. Allein so lange das leibliche Leben währt, dauert auch in dem Gerechtfertigten der Kampf noch fort; den Tod, welchen der Wiedergeborene einmal mit Christo in der Taufe gestorben ist, muß er fortwährend sterben durch tägliche Kreuzigung seines Fleisches, wie ja auch der Keim der Wiedergeburt, der in der Taufe uns eingesenkt ist, erst am Ende der Tage bei der Auferstehung alles Fleisches sich vollständig ausgebiert. — In dem folgenden Absatze schildert nun der Apostel im Gegensatze zu dem Vorhergehenden den Zustand des wiedergebornen Menschen, die beseligenden Folgen der neu belebten Sittlichkeit.

§. 11. Die Freiheit in Christo durch den h. Geist.

8, 1 — 39.

Bereits 6, 14 hat der Apostel den Gedanken ausgesprochen, daß der Mensch in Christo frei sei von dem Gesetze, von der Sünde und vom Tode. Damit dieser Gedanke aber richtig verstanden, und allen falschen Folgerungen daraus von vornherein vorgebeugt werde, hat er zuerst im 7. Kapitel das Verhältniß Gesetzes zum gefallenen Menschen allseitig erörtert. Hier kommt er nun auf dieses Grundthema seiner Lehre von der christlichen Freiheit wieder zurück und legt es seinen Lesern in seinen innersten Gründen klar vor, um so seiner dogmatischen Exposition von der Erlösung gleichsam die Krone aufzusetzen. In Christo — das ist der kurze Gedanke dieses Kapitels — sind wir frei geworden von der Verdammniß, weil frei von der Sünde und frei vom Tode. Christus hat uns befreit von der Sünde, indem er seinen reinen Leib als Opfer darbrachte und dadurch die Sünde tilgte, und indem er uns den h. Geist verlieh, durch welchen wir die Kraft erhalten, den Anforderungen des Gesetzes zu genügen. Er hat uns befreit vom Tode: denn der h. Geist, den er uns geschenkt, ist das

wahre Leben der Seele; zugleich ist er die sichere Bürgschaft, daß auch unsere jetzt noch sterblichen Leiber werden wieder belebt werden. Denn wenn der Geist Gottes in uns wohnt und wirkt, dann sind wir Kinder Gottes, dann wird der innere Drang unsers Herzens gestillt; wir können Gott unsern Vater nennen. Darin aber, daß wir aus innerstem Herzensdrange Gott unsern Vater nennen, liegt für uns ein Zeugniß, daß wir Gottes Kinder sind. Sind wir nun Kinder Gottes, dann sind wir auch Erben Gottes unsers Vaters und Miterben Christi, unsers Bruders. Allein um Miterben Christi und Theilnehmer seiner Verherrlichung zu werden, müssen wir auch mit ihm leiden, und zu diesem Mitleiden mit Christo soll uns ermuntern die Größe der Herrlichkeit, die uns bevorsteht, mit welcher die Leiden dieser Zeit keinen Vergleich aushalten. Daß uns nun eine solche Verherrlichung auch des Leibes bevorstehe, dafür legt die ganze bewußtlose Natur ein deutliches Zeugniß. Durch die ganze Natur geht ein Schmerzensruf, ein Sehnen und Seufzen nach Erlösung aus den Banden der Vergänglichkeit, welches Befriedigung heischt; und in dieses Sehnen und Seufzen der Natur stimmt unser Herz ein. Auch wir, die wir doch dem Geiste nach bereits in die Erlösung eingegangen sind, fühlen tief, die volle Kindschaft Gottes noch nicht erreicht zu haben, indem unser Leib noch der Erlösung bedarf. Die volle Erlösung haben wir also erst in der Hoffnung und an dieser Hoffnung müssen wir festhalten, und in den Leiden dieser Zeit geduldig ausharren. Zu diesem geduldigen Ausharren hilft uns aber der h. Geist. Denn derselbe Geist, der in unserm Innern den Vaterruf weckt und uns unmittelbar von unserer Kindschaft Gottes überzeugt, der bittet auch in uns und für uns, und sein Gebet findet sichere Erhörung bei Gott. Neben dem Beistande des h. Geistes soll uns ferner zur Geduld ermuntern die feste Ueberzeugung, daß für diejenigen, welche Gott wahrhaft lieben, Alles zum Heile gereiche. — Der Apostel beschließt dann die ganze Abhandlung mit einem glänzenden Epiloge.

V. 1. Was die Verbindung dieses Vs. mit dem Vorigen angeht, so zieht der Apostel hier, wie das ἄρα anzeigt, eine Folgerung. Aber woraus? Estius, der, wie wir

sahen, das vorher 7, 14—25 Gesagte zu einseitig bloß vom Gerechtfertigten erklärt, bezieht diese Worte auf 7, 19 ff., und gibt die Gedankenverbindung so an: da der Gerechtfertigte, wie oben gesagt ist, dem Geiste nach dem Gesetze Gottes dient, dem Fleische nach aber dem Gesetz der Sünde, mithin die Regungen des Fleisches in ihm unwillkürlich sind, so folgt also, daß es für den Gerechtfertigten kein Verdammungsurtheil mehr gibt. So auch Reithmayr. Viel natürlicher wird die Gedankenverbindung, wenn wir mit dem h. Thomas diese Worte auf das unmittelbar Vorhergehende beziehen. 7, 24 hat der Apostel gefragt, wer ihn befreien werde von dem innern Zwiespalte, der zur Sünde und dadurch zum Tode und somit auch zur Verdammniß führe? und er hat in dem folgenden Danke die indirekte Antwort gegeben: Gott ist es, der durch Christus uns gerettet hat. Daraus zieht er dann hier die Folgerung: „Demnach, wenn es wahr ist, daß Gott durch Christum uns gerettet hat, gibt es jetzt kein Verdammungsurtheil für diejenigen, die in Christo sind.“ — *νῦν* ist Zeitpartikel. Der Apostel setzt den jetzigen Zustand der Wiedergebornen dem frühern Zustand, den er Kap. 7, 7 ff. geschildert hat, gegenüber. *κατάκριμα* „Verdammniß, Verdammungsurtheil.“ *οἱ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* sind diejenigen, welche durch die Wiedergeburt Christo eingepflanzt sind, welche Rebzweige sind vom wahren Weinstocke, und aus ihm ihre fortwährende Lebenskraft ziehen. In diesen lebt Christus und wirkt sein Geist, so daß in ihnen sich nichts mehr regt, was der Verdammniß unterliegt. Wenn auch die Concupiscenz in ihnen noch fortlebt, so hat diese doch den Charakter des Sündhaften verloren. Vgl. Concil. von Trient Sitz. 5 Kan. 5. — Hinter *Ἰησοῦ* liest der text. recept. noch: *μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.* Diese Worte fehlen ganz in BCD*FG, in mehrern Versionen und bei Origenes, Athanasius u. A. Cod. AD und auch die Vulgata lassen die zweite Hälfte: *ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα*, aus. Wahrscheinlich ist, wenn nicht dieser ganze Zusatz, doch der letzte Theil aus V. 4 herübergenommen.

V. 2. Grund, warum der wahre Christ dem Verdammungsurtheil enthoben ist: „Denn das Gesetz des Geistes des Lebens hat mich in Christo Jesu frei gemacht von dem Gesetze der Sünde und des Todes.“ — Der Ausdruck νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς erklärt sich durch den entgegenstehenden Ausdruck νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. Bezeichnet dieser die Gewalt des sündigen Princips, welches in dem noch nicht Wiedergebornen herrscht, und welches ihm den körperlichen und den geistigen Tod bewirkt, so bezeichnet jener die in dem Wiedergebornen thätige Kraft des h. Geistes oder, wie wir auch sagen können, die heiligmachende Gnade, welche von der Sünde und dadurch vom Tode uns befreit und das wahre Leben in uns wirkt. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ gehört nicht zu τῆς ζωῆς (dann müßte der Artikel τῆς wiederholt sein), sondern zu ἐλευθέρωσε: in Christo Jesu geht diese Befreiung von der Gewalt der Sünde und des Todes vor sich; nur wenn der Mensch mit Christo in inniger Lebensgemeinschaft steht, ihm eingepflanzt ist, Christus in ihm lebt, durchdringt und belebt ihn auch Christi Geist, und befreit ihn von der Gewalt der Sünde. Der Aorist stellt die Befreiung als bereits geschehen dar, nämlich im Momente der Wiedergeburt. Es heißt ἐλευθέρωσέ με. Wie nämlich der Apostel im vorigen Kapitel den Zustand des noch nicht wiedergeborenen Menschen in seiner Person geschildert hat, so hier den Zustand des Wiedergebornen ebenfalls in seiner Person.

V. 3. 4. Der Apostel erklärt hier, wie und zu welchem Ziele diese Befreiung von der Macht der Sünde in Christo geschehen sei. τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου ist Nominativ und Apposition zu dem folgenden Hauptsatze: ὁ θεὸς... κατέκρινε: „Denn das dem Gesetze Unmögliche — Gott verurtheilte die Sünde im Fleische.“ Der Nominativ kann dann mit der Vulgata durch das Relativ aufgelöst werden: ὃ ἦν ἀδύνατον τῷ νόμῳ. Unter νόμος ist hier natürlich das mosaische Gesetz zu verstehen. Dieses konnte die Sünde nicht vernichten, „darum weil (ἐν ᾧ = בַּאֲשֶׁר vgl. 5, 12) es schwach war durch das Fleisch“, weil das Fleisch d. i. die widerstrebende sinnliche

Natur im Menschen, die Concupiscenz, die aus der Sünde entsprungen, sich gegen das Gesetz bäumte, und die Forderungen desselben nicht zur Erfüllung kommen ließ. Was nun das mosaische Gesetz nicht konnte, das that Gott; er verurtheilte d. i. vernichtete, tilgte (das Verbum *κατακρίνειν* ist hier wohl gewählt wegen des *κατάκριμα* V. 1) die Sünde, „indem er seinen Sohn sandte in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde." In dem *πέμψας* faßt der Apostel sämmtliche Thatsachen der Erlösung zusammen, also auch die Hingabe seines Sohnes in den Tod, als die eigentliche Spitze des Erlösungswerkes. Zugleich liegt in diesem *πέμψας* auch das vorweltliche Dasein des Sohnes ausgedrückt. Gott sandte nun seinen Sohn in der „Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde." Auf diesen Ausdruck beriefen sich die Gnostiker und Manichäer zum Beweise, daß Christus keinen wahren, sondern nur einen Scheinleib gehabt habe. Aber mit Unrecht. *σὰρξ ἁμαρτίας* bildet hier einen Begriff, und bezeichnet das Fleisch, den Körper, in wiefern in ihm die Sünde wohnt. Das *ὁμοίωμα* bezieht sich nun aber hauptsächlich auf *ἁμαρτίας*, nicht auf *σαρκός*, was schon Tertullian richtig hervorhebt, indem er adversus Marcionem 5, 14 sagt: Similitudo ad titulum peccati pertinebit, non ad substantiae mendacium. Sagte der Apostel bloß *ἐν ὁμοιώματι σαρκός*, so wäre der Ausdruck allerdings doketisch; denn Christus ist nicht in der Aehnlichkeit des Fleisches, sondern in der Wirklichkeit des Fleisches erschienen. Bloß *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας* durfte der Apostel auch nicht sagen, denn dadurch hätte er Christum der Sünde theilhaftig gemacht. Nun sagt er aber in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde und damit drückt er aus: Christus habe einen dem menschlichen Sündenkörper zwar ähnlichen, aber nicht selbst sündhaften Körper gehabt. — Das *περὶ ἁμαρτίας* zieht Estius nach dem Vorgange des h. Chrysostomus, Theodoret, Theophylaktus u. A. zu *κατέκρινε*: „er verurtheilte die Sünde wegen der Sünde" d. h. die Sünde selbst wurde der Sünde schuldig und überführt, weil sie sich an den sündenlosen Leib Christi vergriff und diesen zum Tode brachte. Nach dieser Fassung

wäre dann die Sünde hier personificirt. Allein grammatisch läßt sich diese Beziehung nicht rechtfertigen; da nach ihr entweder für *πέμψας* das Verb. finitum stehen oder *καί* gestrichen werden müßte. Wir ziehen also den Ausdruck zu *πέμψας*: „Indem er seinen Sohn sandte in der Aehnlichkeit des Sündenfleisches und zwar wegen der Sünde", nämlich um sie zu vernichten, um ihrer Herrschaft ein Ende zu machen; denn das war der eigentliche Zweck der Sendung des Sohnes. In dem *κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί* ist *ἁμαρτία* nicht die Sünde als That, sondern, wie im ganzen vorigen Absatze die Sünde als Hang, Princip, mit andern Worten als die Ursünde, in wiefern diese die Quelle aller Sünden ist, zu verstehen. Diese *ἁμαρτία*, die sonst dem Menschen das Verdammungsurtheil zuzieht, ist nun selbst verurtheilt, und zwar „im Fleische." Dieses *ἐν τῇ σαρκί* darf nicht mit *τὴν ἁμαρτίαν* verbunden werden, so daß der Sinn wäre: „die im Fleische wohnende Sünde" (denn dann müßte es *τὴν ἐν τῇ σαρκί* heißen), sondern mit *κατέκρινε*. Und da kann unter *σάρξ* nur das Fleisch Christi verstanden werden. In dem reinen Fleische Christi, das er für die Sünde als Opfer hingab, wurde die Sünde verurtheilt und vernichtet. Sein Fleisch, sein Leib war frei von dieser *ἁμαρτία*, in ihm verlor also die Sünde gleichsam ihren Prozeß, und damit zugleich auch in Allen, die wahrhaft aus ihm wiedergeboren werden. Denn wie Christi Tod unser Aller Tod, so wurde auch sein Sieg über die Sünde der Sieg aller derer, die aus ihm wiedergeboren oder, wie der Apostel Ephes. 5, 30 sagt, von seinem Fleische und von seinem Beine sind. Gott verurtheilte aber die Sünde in dem Fleische Christi zu dem Zwecke V. 4: „damit die Forderung des Gesetzes in uns erfüllt werde", d. h. damit wir wirklich das Gesetz erfüllen, woran uns bisher die uns inwohnende Sünde hinderte. Christus hat zwar ein für alle Mal für uns den Sieg über die Sünde errungen; aber dieser Sieg muß sich in einem jeden von uns wiederholen, und dies geschieht durch Erfüllung des Sittengesetzes. — Der Apostel setzt das Passiv, um anzudeuten, daß die Erfüllung des Gesetzes nicht so sehr unser Werk, als vielmehr Werk der göttlichen Gnade

sei. Er sagt ἐν ἡμῖν und drückt dadurch aus, daß die wahre Gesetzeserfüllung eine innere und nicht eine bloß äußere sei. Der Zusatz: „die wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste", enthält das charakteristische Merkmal derer, in welchen die Gesetzeserfüllung Statt findet, mithin die Bedingung der wahren Gesetzeserfüllung. Diese kommt nur dann zu Stande, wenn wir unsern Wandel nicht durch die Macht des sündhaften sinnlichen Triebes, durch den νόμος τῆς σαρκός = τῆς ἁμαρτίας, sondern durch die Kraft des göttlichen Geistes, durch den νόμος πνεύματος bestimmen lassen. Das innerlich wirkende Element darf nicht die σάρξ, sondern muß das πνεῦμα sein.

V. 5—8. In einer Reihe von Sätzen, in welcher jedesmal der nachfolgende Satz den vorhergehenden erläutert und begründet, gibt Paulus hier die verschiedene Richtung des Fleisches und des Geistes an. Zunächst erläutert er V. 5 den vorher ausgesprochenen Gedanken, daß nur dann, wenn das πνεῦμα das herrschende Princip in uns ist, und nicht die σάρξ, die wahre Gesetzeserfüllung in uns zu Stande komme: „Denn die, welche nach dem Fleische sind, trachten nach dem, was des Fleisches ist; welche aber nach dem Geiste sind, trachten nach dem, was des Geistes ist." οἱ κατὰ σάρκα ὄντες sind diejenigen, in welchen das Fleisch, der niedere sinnliche Theil im Menschen, die Concupiscenz, οἱ κατὰ πνεῦμα aber diejenigen, in welchen der Geist Gottes das herrschende Princip ist. Beide streben nach dem, was ihrer Natur homogen ist; Erstere nach dem, was dem natürlichen Menschen angemessen ist, seinen sinnlichen Trieb befriediget; Letztere aber nach dem Höhern, Göttlichen. φρονεῖν τι „etwas zum Gegenstande, Ziele seines Trachtens machen." — Den Grund, warum die Geistiggesinnten nach dem, was des Geistes ist, trachten, gibt V. 6 an: „denn das Trachten des Fleisches ist Tod" d. i. führt zum Tode, dem leiblichen sowohl als geistigen; das Trachten des Geistes aber ist Leben und Friede" d. h. ist gerichtet auf die Erreichung des wahren Lebens und des Friedens und der Freundschaft mit Gott. εἰρήνη steht hier im Gegensatze zu dem folgenden

ἔχθρα, bezeichnet also die Freundschaft mit Gott. — Der Grund, warum das Trachten des Fleisches den Tod zur Folge hat, ist nach V. 7: „weil das Trachten des Fleisches Feindschaft gegen Gott ist", der da ist die Quelle alles wahren höhern Lebens. Davon ist dann wieder der Grund, „weil das Trachten des Fleisches sich dem Gesetze Gottes, dem Ausdruck seines Willens, nicht unterwirft"; und der Grund hiervon ist endlich, „weil es dies nicht einmal vermag", weil es gegen die Natur des fleischlichen Strebens ist, sich dem göttlichen Gesetze zu unterwerfen. Seit dem Falle nämlich folgt die σάρξ in uns ihrem eigenen Gesetze, ihrem eigenen Triebe, der Augenlust, Fleischeslust und der Hoffart des Lebens; das Gesetz Gottes gebietet aber das gerade Gegentheil: Abtödtung, Selbstverläugnung, Armuth des Geistes. Diese Widersetzlichkeit gegen Gottes Gesetz, diese Feindschaft mit Gott bedingt aber von Seite Gottes ein Mißfallen. Daher schließt der Apostel V. 8 seine Argumentation mit den Worten: „die aber im Fleische sind, die können Gott nicht gefallen"; denn Gott kann nur Gefallen haben an denen, die ἐν πνεύματι, die ihm also gleichförmig sind und seinen Willen erfüllen. In dem Ausdrucke: οἱ κατὰ σάρκα – πνεύμα ὄντες V. 5 ist die σάρξ, das πνεῦμα, mehr als die Lebensnorm betrachtet, wornach die Menschen handeln; in dem Ausdrucke: οἱ ἐν σάρκι – πνεύματι ὄντες aber ist σάρξ und πνεύμα mehr das Lebenselement, worin sie leben und weben, woraus sie ihre Lebenskraft ziehen.

V. 9—11. Hier macht der Apostel die gegensätzliche Anwendung des vorher Gesagten auf die Christen: „Ihr hingegen (δέ) seid nicht im Fleische, sondern im Geiste", d. i. von euch gilt das Gesagte nicht, von euch ist vielmehr vorauszusetzen, daß ihr nicht im Fleische, sondern im Geiste lebt; euer Lebenselement ist nicht das Fleisch mit seinen Lüsten und sündhaften Begierden, sondern der Geist. Unter πνεῦμα haben wir hier, wie V. 10 deutlich zeigt, wo πνεῦμα im Gegensatze zu σῶμα steht, zunächst den menschlichen Geist zu verstehen; diesen aber nicht abstrakt für sich genommen, sondern nur in sofern, als er vom göttlichen Geiste belebt und gleichsam durchwohnt wird. Denn

ohne das göttliche πνεῦμα ist der Mensch nach der Lehre des h. Paulus nur σάρξ und ψυχή, ein σαρκικός und ψυχικός, erst wenn der Geist Gottes ihn belebt, ist er ein πνευματικός. Daher fügt der Apostel als Voraussetzung (εἴπερ) hinzu: „wenn anders (wie ich hier voraussetze) der Geist Gottes in euch wohnet." Also in dem wahren Christen, in dem wahrhaft aus Christo Wiedergebornen, wohnt der h. Geist; er ist wesenhaft (κατ' οὐσίαν) und nicht bloß seiner Wirkung nach (κατ' ἐνεργείαν) da gegenwärtig; die Leiber der Christen sind Tempel Gottes d. i. des h. Geistes im eigentlichen Sinne des Wortes. Vgl. 1. Kor. 3, 16; 6, 19. Wenn die Theologen über das Wesen der heiligmachenden Gnade uneinig sind, und Einige sagen, das Wesen derselben bestehe in der Liebe, und sich hierfür berufen auf die Stelle 5, 5: charitas diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum; Andere aber, wie Petrus Lomb., Petavius, behaupten, die heiligmachende Gnade sei der h. Geist selbst, ipsa spiritus sancti persona, so findet diese letztere Meinung in unserer und vielen ähnlichen Stellen eine feste Stütze. — Dieser Geist Gottes wird nun gleich darauf der Geist Christi genannt: „Wenn aber einer den Geist Christi nicht hat, der gehört ihm nicht an." Mit Recht berufen sich daher die h. VV. auf diese Stelle zum Beweise, daß der h. Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe. Wahres und lebendiges Glied Christi ist also nach diesen Worten nur der, den sein Geist belebt und durchwohnt; wer diesen nicht hat, der steht außer Gemeinschaft mit ihm, ist wie ein trockener Rebzweig am Weinstocke, wie ein erstorbenes Glied am Körper. Wer aber den Geist Christi hat, der hat auch Christum selbst; denn Christus und sein Geist sind dem Wesen nach eins. Daher fährt der Apostel V. 10 fort: „Wenn aber Christus in euch ist, so ist der Leib zwar todt wegen der Sünde, der Geist aber ist Leben mittelst der Rechtfertigung." Todt, νεκρὸν, ist der Leib wegen der Sünde, in wiefern er wegen der Erbsünde den Todeskeim von Anfang an in sich trägt, alles leibliche Leben hienieden kein wahres Leben, sondern nur ein fortwährendes Sterben ist. Das eigentliche wahre Leben des

Leibes, wie es von Anfang an sein sollte, aber durch den Fall der ersten Menschen verloren ging, beginnt erst mit der Auferstehung. Also auch der aus Christo Wiedergeborene hat den Tod und zwar als Folge der Sünde zu erleiden. Diejenigen Erklärer, welche, wie Reithmayr, νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν in dem Sinne von νενεκρωμένον τῇ ἁμαρτίᾳ „ertödtet für die Sünde" fassen, thun den Worten Gewalt an. Unter πνεῦμα ist hier, wo das Wort in direktem Gegensatze zu σῶμα steht, ohne Zweifel der menschliche Geist zu verstehen, dieser aber wieder nur in sofern, als ihn der Geist Christi erfüllt und belebt. Der Apostel sagt nicht ζῇ (obgleich die Vulgata vivit hat) oder ζῶν, sondern ζωή. Letzter Ausdruck ist viel kräftiger: Der gerechtfertigte Geist des Menschen ist Leben, weil er Christum, der das Leben selbst ist, und seinen Geist in sich trägt. διὰ δικαιοσύνην, vermittelst der Rechtfertigung, die Christus in uns durch seinen Geist wirkt. — Das Todtsein des Leibes wird aber nicht immer währen, sondern dieses wahre Leben, was durch das Innewohnen des Geistes Christi in uns zunächst unsern Geist belebt, wird dereinst auch unsern Leib in seinen Kreis ziehen, so daß der ganze Mensch nach Geist und Leib durch den h. Geist neu belebt wird. Daher fährt der Apostel V. 11 fort: „Wenn aber der Geist dessen, der Jesum von den Todten auferweckt hat (also der Geist Gottes des Vaters), in euch wohnt, so wird der, welcher Christum von den Todten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber beleben wegen seines in euch wohnenden Geistes (oder: durch seinen . . . Geist)." Die Voraussetzung: „wenn aber der Geist des Vaters in euch wohnt", ist dem Sinne nach nicht verschieden von der Voraussetzung des vorigen Vs.: „wenn Christus in euch ist." Denn ist Christus in uns, so wohnt auch sein Geist in uns; sein Geist ist aber zugleich auch der Geist des Vaters. Der h. Geist ist der Vermittler der Wiedergeburt des Menschen aus Christo; er senkt sich als neubelebendes Princip in das Herz des Menschen, und indem er die Liebe in dasselbe ausgießt, knüpft er das durch die Sünde zerrissene Band zwischen Gott und den Menschen wieder an. Aber nicht bloß geistig, son=

dern auch leiblich sollen wir aus Christo wiedergeboren werden; auch der jetzt noch sterbliche Leib soll dereinst neu belebt werden; und die Bürgschaft, gleichsam das Unterpfand für diese leibliche Auferstehung hat der Christ in dem h. Geiste, der ihm innewohnt. Das ist der Sinn dieser Worte, wenn wir nach Cod. DEFGIK, der Vulgata, Origenes, Irenäus u. A. mit Lachmann den Accusativ *διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα* lesen. Cod. ABC und viele griechische VV. haben aber den Genitiv *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος* und diese LA. hat Tischendorf aufgenommen. Im Streite über die Gottheit des h. Geistes nahmen die Macedonianer des 5. Jahrhunderts den Accusativ in Schutz, wohingegen die Katholiken den Genitiv vertheidigten. Beide warfen sich gegenseitig Verfälschung des Textes vor. Lesen wir den Genitiv, so müssen wir übersetzen „durch seinen ... Geist", und dann ist der h. Geist dargestellt als die vermittelnde Ursache, wodurch die Belebung der Leiber geschieht, als die innere auch den Leib umwandelnde Kraft; und so liegt allerdings die Gottheit des h. Geistes in diesen Worten klarer angedeutet. Lesen wir aber den Accusativ = „wegen", dann ist der h. Geist bloß der Grund, die Bürgschaft unserer leiblichen Auferstehung. Da nun dieser letztere Gedanke mehrmals in den Briefen des Apostels vorkommt (z. B. 2. Kor. 5, 5. Ephes. 1, 19); ersterer, daß die Wiederbelebung des Leibes durch den h. Geist geschehe, aber nicht, so ist wohl die LA., welche den Accusativ hat, vorzuziehen. Zuletzt kommen aber beide LAA. wieder auf denselben Sinn hinaus. Das wahre Leben, welches durch die Inwohnung des h. Geistes in unserm Geiste gewirkt wird, geht auch auf unsere leibliche Natur über; auch sie wird schon hienieden neubelebt, ein neuer Lebenskeim wird ihr eingepflanzt, welcher in der glorreichen Auferstehung zur völligen Reife kommt. Wie also Christus „der Erstling der Entschlafenen" vom Vater leiblich erweckt wurde, weil seine menschliche Natur hypostatisch mit der Gottheit verbunden war, so werden auch wir leiblich neu belebt werden, weil der h. Geist, zwar nicht hypostatisch, aber doch wesentlich in uns wohnt.

V. 12 ff. Aus der bisherigen dogmatischen Exposition zieht der Apostel nun in Form einer Folgerung die Ermahnung, nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste zu leben, und er weiset hin auf die entgegengesetzten Folgen, die das Leben nach dem Fleische und das nach dem Geiste nach sich ziehen. ἄρα οὖν folgert aus V. 10 und V. 11: „Demnach also, Brüder, da jene herrlichen Wirkungen durch den h. Geist in uns bewirkt werden, sind wir nicht dem Fleische verpflichtet, zu Dienst verbunden, um nach dem Fleische zu leben.“ Man muß hier in Gedanken ergänzen: „sondern dem Geiste, um nach dem Geiste zu leben.“ Die σάρξ ist hier unter dem Bilde eines Herrn gedacht, dem der Mensch als Diener oder Schuldner verpflichtet ist. Der Infinitiv mit τοῦ drückt dann den Gegenstand der Verpflichtung aus nach der gewöhnlichen Construktion: ὀφειλέτην εἶναι τινί τινος „einem zu etwas verpflichtet sein“ vgl. 1, 14. Matth. 18, 24. — In der Wiedergeburt stirbt mit Christo die σάρξ, die böse Begierlichkeit, wenigstens hört ihre Herrschaft auf, indem der Wille des Menschen durch den h. Geist gekräftigt, ihren Anforderungen Widerstand leisten kann. Der Wiedergeborne leistet also nicht mehr dem Fleische Frohndienste, sondern er übt freien und freudigen Gehorsam dem h. Geiste, der in ihm wohnt.

V. 13. Dieser V. enthält den Grund, warum wir den Anforderungen des Fleisches Widerstand leisten müssen: „Denn wenn ihr nach dem Geiste lebet, werdet ihr sterben; wenn ihr aber durch den Geist die Handlungen des Leibes ertödtet, werdet ihr leben.“ Vgl. V. 6. Das μέλλετε ἀποθνήσκειν erinnert an das morte morieris, 1. Mos. 2, 17. εἰ δὲ πνεύματι... hier ist das πνεῦμα wieder der mit dem Geiste Gottes erfüllte Menschengeist. Die πράξεις τοῦ σώματος sind = πράξεις τῆς σαρκός, es sind die Werke, wozu die σάρξ uns antreibt. In den beiden Gliedern des Satzes liegt übrigens ein bedeutungsvolles Wortspiel: wenn ihr lebet — werdet ihr sterben; wenn ihr ertödtet, — werdet ihr leben. Gut erläutert dieses Wortspiel der h. Chrysostomus: „Laß deinen Leib nicht jetzt leben, damit er dann

sterbe; mache ihn sterben, damit er nicht sterbe. Denn wenn er lebend bleibt, so wird er nicht leben; wenn er aber gestorben ist, dann wird er leben."

V. 14. Die Hoffnung des Lebens, die der Apostel im vorigen V. ausgedrückt hat, wird hier begründet auf die Kindschaft Gottes, welche hinwieder bedingt ist durch die Innewohnung des h. Geistes: „denn Alle, welche vom Geiste Gottes getrieben werden, in denen das innere Agens nicht mehr die σάρξ oder ἁμαρτία ist, sondern der h. Geist, diese und nur diese sind Söhne Gottes." In dem ἄγονται liegt, wie schon der h. Chrysostomus bemerkt, die Kraft und Nachhaltigkeit der Wirksamkeit des h. Geistes ausgedrückt. Daß aber bei dem innern Treiben und Drängen des h. Geistes die menschliche Freiheit nicht aufgehoben werde, versteht sich von selbst. In dieser Hinsicht bemerkt gut der h. Augustin: Dicit mihi aliquis: ergo agimur et non agimus. Respondeo: imo et agis et ageris; et tunc bene agis, si a bono agaris. Spiritus enim Dei, qui te agit, agentibus adiutor est. Ipsum nomen adiutoris praescribit tibi, quia et tu ipse aliquid agis. — Was dann den Ausdruck υἱοὶ θεοῦ angeht, so werden bereits im A. T. die Könige, und auch alle Mitglieder des Volkes Israel „Söhne Jehova's" genannt, aber nur im uneigentlichen Sinne; es sollte damit bloß eine äußere theokratische Dignität bezeichnet werden. Innerlich stand die alttestamentliche Menschheit zu Jehova in dem Verhältnisse eines Dieners zu seinem Herrn. Daher redet Gott im A. T. so häufig die Israeliten an: Ich bin der Herr, dein Gott: du sollst. Es herrschte die Furcht vor. Erst im N. T. trat eine wahre Kindschaft ein, erst hier steht der Mensch zu Gott im Verhältniß eines Sohnes zu seinem Vater und ist die Liebe das Band, welches den Menschen mit Gott verbindet. Indem nämlich Christus, der wahrhafte und wesentliche Sohn Gottes, die menschliche Natur annahm, sich ins Geschlecht einsenkte, nahm er zugleich alle diejenigen, welche in Lebensgemeinschaft mit ihm treten, in Glauben und Liebe mit ihm sich verbinden, als seine Brüder an. Diese innere Lebensgemeinschaft mit Christo, die innere Neu= und Umgeburt wird aber vermit=

telt durch den h. Geist. Nur dann, wenn der h. Geist wesentlich in uns wohnt, und die Liebe in unsern Herzen ausgießt, sind wir Brüder Christi und damit zugleich auch Söhne Gottes. Der h. Geist ist gleichsam das göttliche *σπέρμα*, welches in unsere Seele eingesenkt uns zuerst geistig, dann aber auch körperlich umgebiert. Was also Christus von Natur war, Sohn Gottes, das werden wir durch Adoption vermittelst des h. Geistes. Daher nennt Paulus diesen gleich im folgenden V. *πνεῦμα υἱοθεσίας*.

V. 15. Daß wir nun Kinder Gottes sind, dafür beruft sich der Apostel hier auf das christliche Bewußtsein. *πνεῦμα δουλείας* ist hier zu fassen als eine negative Beschreibung dessen, was der von den Christen empfangene Geist nicht sei: „denn ihr habet, als ihr den h. Geist empfinget, nicht erhalten einen Geist der Sklaverei wiederum zur Furcht" d. h. damit ihr abermals (wie die, welche unter dem Gesetze standen) euch fürchten solltet, sondern ihr habt empfangen den Geist der Kindschaft, in welchem wir rufen: Abba, Vater! d. h. den h. Geist, der uns zu Kindern Gottes macht, und von welchem beseelt wir mit Inbrunst Gott unsern Vater nennen können. In dem *κράζομεν* liegt der innere Herzensdrang ausgedrückt, der uns treibt, Gott unsern Vater zu nennen. Gewiß nicht ohne Grund gibt Paulus hier wie Gal. 4, 6 in *ἀββᾶ ὁ πατήρ* das aramäische Wort neben der griechischen Uebersetzung. Mit Abba hatte Christus während seines Lebens zu seinem himmlischen Vater gebetet, mit Abba hatte er auch die Jünger beten gelehrt. Die Jünger hielten deßhalb mit frommer Scheu dieses aramäische Wort bei, damit gleichsam der Klang der Stimme Christi, der uns Gott unsern Vater zu nennen gelehrt und berechtigt hat, durch alle Zeiten hindurch gehe. Für das tröstlichste und heiligste Wort des Menschen an Gott wollte man auch dem äußern Laute nach das Wort Christi bewahren.

V. 16. „Der Geist selbst bezeugt es unserm Geiste, daß wir Kinder Gottes sind." Der Apostel hat im vorigen V. gesagt, sie hätten empfangen den Geist der Kindschaft, und in diesem Geiste fühlten wir den innern Drang, Gott unsern Vater zu nennen. Mit die=

sem innern Drange der Liebe, mit diesem unmittelbaren Gefühle, daß Gott unser Vater sei, verbinde sich, sagt er nun hier, das Zeugniß des h. Geistes selbst an unsern Geist, daß wir wahrhaft Kinder Gottes seien. Das Compositum *συμμαρτυρεῖν* hat hier nicht, wie Viele es nehmen, geradezu die Bedeutung des Simplex; vielmehr drückt die Präposition *σύν* das Hinzutreten dieses Zeugnisses des h. Geistes aus: In dem Abbarufen, will Paulus sagen, liegt schon ein Zeugniß für unsere Kindschaft Gottes; dazu kommt aber dann noch das unmittelbare Zeugniß des h. Geistes selbst. Von Häretikern und Schwärmern sind diese Worte des Apostels vielfach mißverstanden und mißbraucht worden. Die sogenannten Reformatoren gründeten auf diese Stelle ihre Lehre von der Gewißheit der Rechtfertigung. Der Gerechtfertigte, sagten sie, könne, ja müsse von seiner Rechtfertigung, also von seiner Kindschaft Gottes unfehlbar (certitudine fidei) gewiß sein; wenn er noch irgend Zweifel darüber hege, so sei er noch nicht wahrhaft gerechtfertigt. Diese Gewißheit wurde von ihnen fides specialis genannt. Es gibt nun allerdings im menschlichen Leben Augenblicke mächtiger Erhebung, Augenblicke, in welchen der Mensch Gottes Nähe fühlt und sich zu ihm, wie ein Kind zu seinem Vater, mächtig hingezogen fühlt, in welchen er sich innig Gottes freuen kann. Solche Augenblicke sind Augenblicke der Gnade; der h. Geist ist es, der diese Erhebung, diesen Drang der Liebe in uns wirkt und weckt, uns also unmittelbar von unserer Freundschaft mit Gott, von unserer Kindschaft Gottes Zeugniß gibt. Aber der Geist Gottes weht wohin er will. Solche Augenblicke sind meistens ebenso schnell wieder verschwunden, als sie kommen; sobald wir sie in unser klares Bewußtsein aufnehmen wollen, sobald wir darüber zu reflektiren anfangen, sind sie meist wieder dahin. Ohne eine specielle göttliche Offenbarung gelangen wir hienieden nie zu der vollen unzweifelhaften Gewißheit, daß wir vollkommen gerechtfertigt vor Gott dastehen (vgl. Conc. von Trient Sitz. VI. Kap. 9). Wie weit selbst Paulus davon entfernt war, sich eine solche Gewißheit anzumaßen, ersehen wir aus 1. Kor. 4, 4, wo er sagt: „Aber ich richte mich selbst nicht, denn ich bin mir Nichts bewußt; jedoch bin ich damit nicht ge=

rechtfertigt." — Die Vulgata hat: ipse enim; dann dient dieser Satz zur Begründung des vorhergehenden ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας: „Ihr habt empfangen den Geist der Kindschaft; denn der h. Geist selbst bezeugt uns dieses." Allein dieses enim ist nicht hinlänglich verbürgt.

V. 17. Aus der Kindschaft folgert hier der Apostel das Erbrecht nach Analogie des menschlichen Rechtes: „Wenn wir aber Kinder sind, dann auch Erben." Der Begriff κληρονόμοι wird nun näher bestimmt rücksichtlich dessen, von welchem und mit welchem wir erben: „Erben Gottes (θεοῦ genit. origin.), Miterben Christi." Was wir erben sollen, ist V. 18 ausgedrückt, nämlich die δόξα θεοῦ, den Besitz des himmlischen Reiches, die eigene Verklärung. — Christus als der natürliche Sohn Gottes ist auch der natürliche Erbe seines himmlischen Vaters, des väterlichen Reiches. Indem aber Christus durch seine Incarnation uns zu Brüdern angenommen, hat er uns zugleich zu seinen Miterben gemacht. Nur in sofern also, als wir Brüder Christi werden, glaubend und liebend in ihn eingehen, werden wir auch Theilhaber des künftigen himmlischen Reiches. Christus hat aber, wie die Dogmatik nach deutlichen Aussprüchen der h. Schrift (Luk. 24, 26. Phil. 2, 5–11) lehrt, für sich als Menschen die Verherrlichung und die Erhöhung zur Rechten des Vaters, also die Theilnahme am väterlichen Reiche de condigno verdient durch seine Erniedrigung, durch sein Leiden und Sterben. Wollen also auch wir zu der Erbschaft mit ihm gelangen, so müssen auch wir wie er und mit ihm leiden. Durch dieses Leiden mit ihm, als seine Glieder, verdienen auch wir de condigno die himmlische Erbschaft, indem da nicht so sehr wir leiden, als vielmehr er in uns, seinen Gliedern. Daher macht der Apostel die Voraussetzung: „Wenn wir anders mit ihm leiden, um auch mit ihm verherrlicht zu werden." — ἵνα ist final: „in der Absicht, um die Verherrlichung dadurch zu erreichen." Daraus folgt, daß der Mensch bei seinen guten Werken, bei der geduldigen Ertragung der Leiden u. s. w. Rücksicht nehmen darf auf die ewige Seligkeit, was bekanntlich Calvin und später die Quietisten in Abrede stell-

ten, weil sie meinten, dies sei nur eine verfeinerte Selbstsucht. Vgl. Conc. von Trient Sitz. VI. Kap. 11 und Can. 31.

V. 18 ff. Der Apostel hat eben gesagt: Als Kinder Gottes seien sie auch Erben Gottes und Miterben Christi. Ueber diese Hoffnung der Christen verbreitet er sich nun hier weiter, um so zur geduldigen Ertragung der Leiden zu ermuntern. Damit er aber diese Hoffnung in den Herzen seiner Leser desto mehr befestige, ruft Paulus die ganze Schöpfung als Zeugin hierfür auf, er weiset darauf hin, wie die ganze Natur in der Sehnsucht nach Erlösung und Verherrlichung mit dem Menschen übereinstimme. Was dann die specielle Verbindung des V. 18 mit dem Vorhergehenden angeht, so will der Apostel hier das *εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν* V. 17 begründen: Zu diesem Mitdulden mit Christo, zu dem Zwecke und in der Absicht, um auch mit ihm verherrlicht zu werden, soll uns bewegen die Größe der künftigen Herrlichkeit, die alle zeitlichen Leiden weit überwiegt. „Denn ich halte dafür (eine Litotes, wie unser: „ich meine doch" für: „es ist gewiß, unwidersprechlich"), daß die Leiden der jetzigen Zeit nicht in Vergleich kommen mit der Herrlichkeit, die an uns soll offenbart werden" d. i. die von Gott uns mitgetheilt dereinst offen und sichtbar hervortreten wird. Unter *δόξα* haben wir hier die leibliche Verklärung des Menschen zu verstehen, wie der ganze Zusammenhang klar zeigt, und mit *μέλλουσαν* weist der Apostel hin auf den *αἰὼν μέλλων* d. i. auf die Zeit des vollen Eintrittes des messianischen Reiches, die mit der Wiedererscheinung Christi und der Auferweckung der Leiber beginnt.

V. 19. „Denn das sehnsüchtige Harren der Schöpfung wartet auf die Enthüllung der Söhne Gottes." Wie das *γάρ* anzeigt, will der Apostel hier etwas vorher Gesagtes begründen. Allein was er gerade hier begründen will, darüber sind die Exegeten uneinig. Der h. Chrysost., Theophyl., Oecum. und auch Estius nehmen an, daß das hier Gesagte Beweis der Größe der dereinstigen Herrlichkeit sein solle, indem an ihr sogar die Natur Theil nehmen werde. Besser jedoch Reithmayr u. A., die in diesem Satze eine Begründung des

vorhergehenden μέλλουσαν... ἀποκαλυφθῆναι sehen. Daß nämlich diese dereinstige Offenbarung der Herrlichkeit, diese Verklärung des Leibes Statt finden werde, bestätigt der Apostel hier durch die Hinweisung auf eine auch in der Natur liegende Sehnsucht nach derselben, womit diese in die Sehnsucht der Kinder Gottes einstimmt. Paulus gibt hier wieder, wie oft in seinen Briefen, dem Gedankengange eine Wendung, die überrascht, die wir aber, bloß menschlich betrachtet, im höchsten Grade genial nennen müssen. Er wird hier plötzlich ein Dolmetscher der Natur, zeigt, wie auch im Buche der Natur unsere Zukunft geschrieben steht, und gibt uns in diesen wenigen VV. den Fingerzeig zu einer wahrhaft christlichen Naturbetrachtung, legt gleichsam die Fundamente, worauf die christliche Naturphilosophie nur fortzubauen hat. Durch die ganze Natur, sagt er hier zunächst, geht ein Harren, Sehnen und Seufzen nach Erlösung und Verklärung, und dieser unverkennbare Zug der Natur gibt dem Menschen die Bürgschaft, daß auch ihm seinem Naturantheile, seinem Leibe nach die Erlösung von den irdischen Leiden und die Verklärung bevorstehe. — ἀποκαραδοκία kommt her von καραδοκεύειν, welches eigentlich „mit aufgerichtetem Haupte lauschen, aufmerken" bedeutet; καραδοκία also „das Harren." Die Präposition ἀπό verstärkt hier die Bedeutung des Simplex, daher „das sehnsüchtige Harren." — Unter κτίσις hat man Mancherlei verstanden. Der h. Augustin will darunter die Menschheit im Allgemeinen verstehen, und ihm sind viele Ausleger gefolgt. Andere denken dabei an die noch nicht bekehrten Heiden. Allein diese nennt der Apostel wohl κόσμος, nie aber κτίσις. Theodoret will auch die Engel unter κτίσις verstanden wissen. Nimmt dieser den Begriff von κτίσις zu weit, so faßt ihn Chrysostomus zu enge, der bloß die leblose Schöpfung, Erde, Luft, Sterne, darunter verstehen will. Alle diese Fassungen des Wortes κτίσις passen aber nicht zu dem Folgenden. Unter κτίσις haben wir hier ohne Zweifel die ganze leblose und lebendige Natur im Gegensatze zum Menschen, also was wir schlechthin die „Natur" nennen, zu verstehen. Von dieser heißt es nun, ihr sehnsüchtiges Harren warte auf die „Enthüllung der Kinder Gottes", d. i. auf jenen Zeitpunkt, wo dieje-

nigen, die hienieden schon dem Geiste nach Kinder Gottes sind, auch äußerlich dem Leibe nach als solche hervortreten, als Erben Gottes und seines Reiches, mit der Glorie Jesu Christi bekleidet und verklärt im Glanze Gottes. Bereits im A. T. ist in vielen prophetischen Stellen angedeutet, daß mit dem vollen Eintritte des messianischen Reiches, nach Ueberwindung alles entgegenstehenden Bösen, eine Veredelung und Verklärung der ganzen Natur Statt finden werde. Vgl. Jes. 11, 6 ff. 65, 17 ff. „Denn siehe, ich schaffe neue Himmel und eine neue Erde, und dessen, was vorher war, wird man nicht gedenken, noch wird es kommen in den Sinn." An diese alttestamentliche Idee knüpft hier der Apostel an und erläutert sie. Auch der Beschreibung des himmlischen Jerusalems Offenb. 21 liegt dieser Gedanke zum Grunde; ebenfalls 2. Petr. 3, 10 ff. wird hierauf hingedeutet.

V. 20. 21. Grund dieses sehnsüchtigen Harrens der Natur: „Denn der Vergänglichkeit ist die Natur unterworfen, nicht freiwillig, sondern um deßwillen, der sie unterwarf auf Hoffnung hin, daß auch sie, die Schöpfung, wird befreit werden von der Knechtschaft des Verderbens zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes." *ματαιότης* eigentlich: „Eitelkeit." Der Apostel erklärt aber das Wort gleich selbst durch *φθορά*. Er will also damit das fortwährende Entstehen und Wiedervergehen, das Sterben, welches durch das ganze Naturreich herrscht, bezeichnen. In dem *ὑπετάγη* ist die *ματαιότης* als Herrin, die *κτίσις* aber als die Sklavin betrachtet. Das *οὐχ ἑκοῦσα* deutet dann den eigentlichen Grund des sehnsuchtsvollen Harrens der Natur an: sie ist der Vergänglichkeit, dem Tode, unterworfen wider ihren Willen, strebt also fortwährend darnach, von dieser Sklaverei befreit zu werden. Daß sie aber wider ihren Willen dem Tode unterworfen ist, das zeigt sich in dem allem Lebendigen instinktartig innewohnenden Widerstreben gegen den Tod; es tritt hervor aus den Zuckungen ihrer Gebilde in dem Augenblicke, wo sie verenden. Wäre die Natur noch eine res integra, so könnten diese Schmerzen, diese Zuckungen, es könnte dies innere Widerstreben nicht Statt finden, wenn die Natur das indivi-

duelle Leben ihrer einzelnen Gebilde wieder in ihr allgemeines Leben zurücknimmt. Ursprünglich konnte dieser innere Widerspruch in der Natur nicht sein, die von Gott gut erschaffen war. Sie ist in diesen Zustand der innern Disharmonie versetzt, und zwar nicht freiwillig. In diesem οὐχ ἑκοῦσα wird der Natur eine Art von Willen vindicirt. Aber dieser Wille der Natur ist blind, ist der Wille eines Träumenden, und äußert sich in dem Instinkte, den man einen unbewußten Willen nennen könnte. Wäre der Mensch nicht gefallen, so würde dieser blinde Naturinstinkt im selbstbewußten Menschengeiste sein Licht und seine Verklärung gefunden haben. Bei dem Folgenden: ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα fragt es sich zunächst, wer unter τὸν ὑποτάξαντα zu verstehen sei? Die meisten Ausleger verstehen darunter Gott, und sie denken dabei an die Worte, welche Gott 1. Mos. 3, 17 ff. nach dem Sündenfalle der ersten Menschen zu Adam sprach: „Verflucht sei die Erde um deinetwillen; mit vieler Arbeit sollst du essen von ihr alle Tage deines Lebens." Mit diesen Worten legte Gott einen Fluch auf die ganze Natur, die der Mensch in seinen Fall hineingezogen hatte, und von der Zeit an seufzt sie, und liegt sie in Geburtswehen, und sperrt sich widernatürlich gegen den Menschen, ihren natürlichen Oberherrn; und ein Zug der Trauer zieht sich durch alle ihre Reiche. Und dieser Fluch und seine Folgen werden so lange dauern, bis die Erlösung der Menschheit ganz vollendet ist, also bis auch der aus Natursubstanzen bestehende menschliche Leib verklärt aus der Verwesung wieder hervorgeht. Nach dem h. Chrysostomus aber ist ὁ ὑποτάξας Adam oder der Mensch überhaupt. Dann ist der Sinn: um des Menschen willen wurde sie der Vergänglichkeit unterworfen, der Mensch war es, der die Natur in dieses Elend stürzte. Diese letzte Erklärung gefällt besser, obgleich sie dem wesentlichen Sinne nach sich von der ersten nicht unterscheidet. Die Natur war ursprünglich dem Menschen dienstbar, sie war gleichsam das weitere Gewand des menschlichen Geistes, wie der Körper das nähere Gewand desselben bildet. In dem selbstbewußten menschlichen Geiste sollte sie ihre Erfüllung und damit ihre Ruhe finden. Hätte nun der Mensch bestanden in der Prüfung,

so wäre sein Leib und mit ihm zugleich die äußere Natur in die unsterbliche Verklärung des Geistes eingegangen. Nun fiel aber der Mensch und dadurch trat ein Zwiespalt ein zwischen dem menschlichen Geiste einerseits und dem Leibe und der Natur andererseits. Der Leib sowohl als auch die Natur emancipirten sich vom Geiste, gingen fortan ihre eigenen Wege; beide, bestimmt, an der Unsterblichkeit des Geistes zu participiren, fielen jetzt dem Tode und der Verwesung anheim. Dennoch aber tragen beide den Keim der Unsterblichkeit und der Verklärung in sich, und wenn dereinst in der Menschheit im großen Ganzen die Erlösung dem Geiste nach vollendet sein wird, dann wird dieser unsterbliche Verklärungskeim sich ausgebären und so offen in die Erscheinung treten. Der Mensch also ist es, der die Natur wider ihren Willen der Vergänglichkeit unterworfen hat. Dieses Unterworfensein wird aber sein Ende finden, denn es geschah *ἐπ᾽ ἐλπίδι*, auf Hoffnung hin d. h. so, daß ihr bei dieser Unterwerfung unter die Vergänglichkeit die Hoffnung gelassen wurde, daß auch sie von dieser *ματαιότης* befreit an der unsterblichen Verklärung der Kinder Gottes Theil nehmen werde. *ἐπ᾽ ἐλπίδι* gehört zu *ὑπετάγη* und nicht zu *ὑποτάξαντα*, wie Einige wollen. *καὶ αὐτή* auch sie nämlich eben so, wie die Kinder Gottes. — In dem *ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς* ist *τῆς φθορᾶς* der Genitiv der Apposition, und der Ausdruck bezeichnet die Knechtschaft, welche in dem Verderben, in der Vergänglichkeit, besteht. Daß die Natur fortwährend durch ihre Zeugungen zur selbstbewußten Freiheit zu gelangen strebt, alle ihre Gebilde aber, wie sie entstanden sind, wieder in den allgemeinen Naturgrund zurücksinken, also, daß sie ruhelos und vergeblich aus sich zu erlangen sucht, was sie nur im menschlichen Geiste finden kann, das macht eben ihre Knechtschaft aus; daß sie aber seufzt und sich sehnt, zeigt, daß ihr jetziger Zustand nicht der natürliche und ursprüngliche sei. *ἐλευθεροῦν εἰς* ist eine Constructio praegnans; wir müssen ein anderes Verbum ergänzen, hier etwa: befreit werden von der Knechtschaft des Verderbens und versetzt in die Freiheit. *ἐλευθερία τῆς δόξης* steht der *δουλεία τῆς φθορᾶς* entgegen, und bezeichnet die Freiheit, die in

der Herrlichkeit der Kinder Gottes besteht oder damit verbunden ist; τῆς δόξης ist also wieder der Genitiv der Apposition.

V. 22. Daß diese Vergänglichkeit der Natur, dieses fortwährende Entstehen und Vergehen ihrer einzelnen Gebilde, eine Knechtschaft sei, also der wahren Bestimmung der Natur, der ursprünglichen Idee Gottes von der Natur widerstreite, dafür beruft sich der Apostel hier auf das Bewußtsein seiner Leser. In dem οἴδαμεν setzt Paulus voraus, daß seine Anschauung von der Naturwelt auch die ihrige sei, und er konnte dies mit Fug, da der Leidensschmerz, der durch die ganze Natur geht, sich jedem sinnigen Beobachter von selbst aufdringt. Die Präposition σύν in συστενάζει und συνωδίνει wird verschieden erklärt. Einige nehmen sie als bloße Verstärkung des Simplex: „seufzt sehr." Andere wollen die eigentliche Bedeutung dieser Präposition beibehalten wissen, gehen aber wieder in der Erklärung aus einander, indem Einige das σύν auf die Menschen beziehen: „die ganze Natur seufzt mit uns", Andere auf die Gesammtheit der Schöpfung: „Wir wissen aber, daß die ganze Schöpfung zusammen seufzt und in Wehen liegt bis jetzt", d. h. daß durch alle Reiche der Natur ein gemeinsames Seufzen und Ringen geht. Diese letzte Fassung ist vorzuziehen. — ὠδίνειν eigentlich „in Geburtswehen liegen." Das Bild ist hier treffend; auch die Natur trägt einen unvergänglichen Lebenskeim in sich, und wie die Gebärerin unter Schmerzen ringt, um das Kind ans Licht zu setzen, so ringt auch die schwangere Natur, um jenen Keim der Verklärung aus sich hervorzubringen. Aber sie kann nicht eher zur Geburt kommen, als der Mensch auch dem Leibe nach in die Verklärung eingeht, als auch die leibliche Wiedergeburt desselben, die in der Taufe beginnt, in der glorreichen Auferstehung sich vollendet. Für den verklärten Leib des Menschen ist die Taufe der Akt der Empfängniß; das irdische Leben in Leiden, im Glauben, im Hoffen und im Genusse der h. Sakramente, die Zeit der Schwangerschaft; der irdische Tod die Zeit der Geburtswehen; die glorreiche Auferstehung der Moment der vollen Geburt. Dieser letzte Gedanke liegt im folgenden V. angedeutet.

V. 23. Das *οὐ μόνον δέ* zeigt eine Steigerung an; wir müssen aus dem Vorhergehenden suppliren: *πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει*. Von den verschiedenen LAA. dieses Vs. ist die der Codd. DFG: *ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ, τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες καὶ αὐτοὶ... στενάζομεν*, womit auch die Vulgata übereinstimmt, der von Lachmann nach Cod. B. aufgenommenen: *ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ — ἔχοντες καὶ αὐτοὶ*... und der des textus receptus: *καὶ αὐτοὶ — ἔχοντες καὶ ἡμεῖς αὐτοί*, vorzuziehen. Unter *ἡμεῖς* sind dann die Christen überhaupt, und nicht der Apostel allein zu verstehen: „Nicht allein aber seufzt die ganze Natur und liegt in Geburtswehen, sondern auch wir selbst, die wir doch die Erstlinge des Geistes haben, seufzen ebenfalls in uns, die Kindschaft erwartend, die Erlösung unsers Leibes." Die eigentliche Steigerung liegt in den Worten: *τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες*, es fragt sich also, wie der Ausdruck *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* zu erklären sei. *ἀπαρχή* heißt „der Erstling", in sofern ihm noch Andere folgen. So heißt unten 16, 5 Epänetus *ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας*, in sofern er den Reigen der Gläubigen in dieser Provinz eröffnete. Christus wird 1. Kor. 15, 20 „der Erstling der Entschlafenen" genannt, in sofern er der Erste vom Tode zu einem Leben, dem kein Tod mehr folgt, auferstand, und in seiner Auferstehung unsere Auferstehung vorbereitete. Auch die ersten reifen Feldfrüchte, welche Gott geweiht wurden, werden *ἀπαρχή* genannt. So unten 11,16 vgl. mit 4. Mos. 15, 19. 21. — Aber wie ist der Genitiv *τοῦ πνεύματος* zu erklären? Einige fassen ihn als Genitivus subiectivus: „die Erstlinge, welche der Geist gibt" d. h. die ersten Gaben des h. Geistes. So der h. Chrysostomus, und er versteht darunter die Gnadengeschenke des h. Geistes, deren wir in der h. Taufe theilhaft geworden. Andere wollen den Genitiv als Genit. appositionis fassen in dem Sinne: „die wir den h. Geist als Erstlingsgabe der künftigen vollen himmlischen Erndte haben." Allein die Bedeutung von *ἀπαρχή* fordert es an sich schon, *τοῦ πνεύματος* als Genit partitivus zu fassen: „der Erstling von dem Geiste" im Gegensatze zu dem dereinstigen vollen Besitze

dieses Geistes im künftigen Leben. So gefaßt ist der Ausdruck *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* dem Sinne nach nicht verschieden von *ἀῤῥαβὼν τοῦ πνεύματος* (2. Kor. 1, 22 vgl. Eph. 1, 14), wodurch der h. Geist gleichsam als Handgeld oder Unterpfand des folgenden Ganzen bezeichnet wird. Der Sinn des Ganzen wird aber durch diese verschiedenen Fassungen wesentlich nicht verändert und ist folgender: Selbst auch wir Christen, die wir doch an dem Segen der Erlösung bereits Theil haben, die wir bereits die Erstlingsgabe des h. Geistes als Mahlschatz oder als Keim der künftigen vollen geistig-leiblichen Erlösung empfangen haben, auch wir seufzen ebenfalls. Durch das *ἐν ἑαυτοῖς* wird dann die Innigkeit der Sehnsucht bezeichnet. Dieses Seufzen, diese Sehnsucht geht aber auf die zu erwartende Kindschaft: *υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι*. Zwar haben wir als Christen bereits den Geist der Kindschaft empfangen, wie der Apostel V. 15 sagt, wir sind dem Geiste nach bereits Kinder Gottes, aber die volle Kindschaft tritt doch erst dann ein, wenn auch unser Leib die Erlösung von der Vergänglichkeit erfahren hat, somit der ganze Mensch nach Leib und Seele in die Erlösung eingegangen ist. Diese volle Kindschaft, die er V. 19 die *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* nennt, versteht hier der Apostel unter *υἱοθεσία*. Dies zeigt klar die Apposition: „die Erlösung unsers Leibes", nämlich von Sterblichkeit und Hinfälligkeit, also die Verklärung desselben; nicht, wie Einige wollen: die Erlösung von unserm Leibe.

V. 24. 25. Hier begründet der Apostel das vorhergehende *υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι*. Die volle Kindschaft besitzen wir noch nicht, sondern wir erwarten sie noch: „Denn der Hoffnung nach wurden wir erlöset", d. h. die Erlösung ist an uns noch nicht vollendet, eben weil unser Leib noch nicht in dieselbe vollends eingegangen ist. Die volle Erlösung haben wir also noch nicht in Wirklichkeit, sondern erst der Hoffnung nach. Der Dativ *τῇ ἐλπίδι* ist nicht mit dem h. Chrysostomus instrumental: „durch die Hoffnung", zu fassen; sondern als Dativ der beschränkenden Rücksicht. Er ist mit Nachdruck vorangestellt als Gegensatz der Wirklichkeit. In dem Folgenden: „eine Hoff-

nung aber, die sichtbar ist, ist keine Hoffnung mehr; denn was Jemand sieht, wie sollte er es hoffen?" bezeichnet ἐλπίς das Objekt der christlichen Hoffnung. Es liegt, will der Apostel sagen, in der Natur jeder Hoffnung, daß ihr Gegenstand ihr zur Zeit noch ferne liegt, daß sie das, was sie hofft, noch nicht im Besitze hat. Wären wir also bereits zur vollen Kindschaft Gottes gelangt, so wäre eben damit die christliche Hoffnung aufgehoben, was nicht sein kann. — V. 25 enthält dann den Schluß: „Wenn wir aber, was wir nicht sehen, hoffen, so erwarten wir es mit Geduld" d. h. wenn also immerhin die christliche Hoffnung besteht, und diese ihrer Natur nach auf das geht, was wir noch nicht besitzen, auf die volle Kindschaft Gottes, so folgt, daß wir diese mit Geduld und Ausdauer erwarten müssen.

V. 26. „Ebenso steht aber auch der Geist unserer Schwachheit bei; denn um was wir bitten sollen, wie sichs gebührt, wissen wir nicht, aber der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern." Ueber die Verbindung dieses Vs. mit dem Vorhergehenden herrschen verschiedene Ansichten. Nach Einigen soll *ὡσαύτως* auf V. 17 f. zurückgehen, und einen zweiten Trostgrund in den Widerwärtigkeiten dieses Lebens einleiten. Dann wäre die Gedankenverbindung diese: Wir müssen mit Christus leiden, und zu diesem Mitleiden ermuntert uns zuerst die Größe der künftigen Herrlichkeit (V. 18); dann aber auch ebenso die Gewißheit, daß der h. Geist unserer Schwachheit beisteht. — Origenes bezieht diesen Satz auf das vorher besprochene Seufzen und Sehnen der Natur, so daß der Apostel hier mit *ὡσαύτως* die Theilnahme des h. Geistes an unserm Leiden gegenüberstellte dem Mitleiden der ganzen Schöpfung mit uns. Am natürlichsten aber ist es, diesen Satz mit den unmittelbar vorhergehenden Worten: *δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα* zu verknüpfen, jedoch so, daß der Apostel mit *ὡσαύτως* diesen V. in Parallele setzt mit V. 16, so daß das *συναντιλαμβάνεται*, was wir hier haben, mit dem *συμμαρτυρεῖ* V. 16 korrespondirt. Dann ist der Gedankengang der: Wir sollen unserer künftigen Verklärung geduldig entgegen har-

ren, und zu diesem geduldigen Ausharren leistet uns in unserer Schwachheit der h. Geist Beistand. Denn derselbe Geist, der in unserm Innern den freudigen Vaterruf erweckt, und uns unmittelbar von unserer Kindschaft Gottes Zeugniß gibt, bittet ebenfalls in uns und für uns, und sein Gebet wird von Gott erhört. — In dem Compositum *συναντιλαμβάνεται* ist das *σύν* nicht zu übersehen. Es setzt voraus, daß wir selbst uns Mühe geben; dann hilft uns der h. Geist mit. Der Singular *τῇ ἀσθενείᾳ* ist nach Cod. ABC u. a. mit der Vulgata dem Plural vorzuziehen. Welche Schwachheit der Apostel hier im Auge habe, erklärt er durch das Folgende: *τὸ γὰρ τὶ προσευξώμεθα — οὐκ οἴδαμεν*. Durch den vorgesetzten Artikel *τό* wird der ganze Satz Accusativ und abhängig von *οὐκ οἴδαμεν*. Unsere Schwäche besteht also darin, daß wir nicht einsehen, was uns in dieser oder jener Lage des Lebens frommt, um was wir somit Gott bitten sollen, wie sichs gehört; denn die Führungen Gottes sind uns zu Zeiten dunkel. Wie oft bitten wir um etwas, was, wenn Gott es uns gewährte, uns schädlich sein würde, und wie oft flehen wir inständig um Abwendung dessen, was uns doch wahrhaft heilsam ist! Selbst ein Paulus bat dreimal den Herrn mit Inbrunst, daß der stimulus carnis, der angelus Satanae von ihm weichen möchte, bis er endlich die Antwort erhielt: sufficit tibi gratia mea. Da stand er von dieser ungehörigen Bitte ab, die nicht der h. Geist, sondern sein eigenes Fleisch und Blut ihm eingegeben hatte. 2. Kor. 12, 7 ff. — *ὑπερεντυγχάνει* i. e. *ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν* scil. *τῷ θεῷ*. — *στεναγμοὶ ἀλάλητοι* sind Seufzer, deren Sinn Worte nicht auszudrücken vermögen. Also in unserer Schwäche und Rathlosigkeit wird der h. Geist, der in uns wohnt, unser Dollmetscher und Vertreter bei Gott. — Der Apostel spricht hier von Gebetszuständen, wie sie in der ersten christlichen Gemeinde, wo der Geist Gottes noch so mächtig wirkte, häufig hervortraten, und die mit dem Charisma des *γλώσσαις λαλεῖν* in inniger Verbindung standen, die aber später immer seltener und nur besonders begnadigten Seelen zu Theil wurden. Er hat hier jenes übernatürliche Gebet im Auge, von welchem die ächten Mystiker, ein Tauler, ein h. Johannes vom

Kreuz, eine h. Theresia, oft sprechen, in welchem der Mensch mehr leidet als handelt, in welchem alle Geisteskräfte eingesammelt ruhen und schweigen, und nur der Geist Gottes thätig ist. In solchen Zuständen innerer Erhebung da betet nicht so sehr der Mensch, als vielmehr der Geist Gottes in ihm; da tritt die Reflexion, das klare Selbstbewußtsein zurück; der Mensch ist da so in Gott verschlungen und versenkt, daß er seiner selbst nicht eingedenk ist, und nicht versteht, wie dieses geschehe, wo es hinausgehe, und wo es herkomme. Ein solches Gebet besteht dann nicht in Worten, die der Verstand bildet, sondern in innern Seufzern, für welche uns der klare Ausdruck abgeht. — So lange es uns an Erfahrung in dieser Gebetsweise mangelt, können wir darüber nichts Weiteres sagen. Selbst diejenigen, welche diese Geisteserhebung erfahren haben, wie z. B. die h. Theresia, bemerken oft, daß sich darüber nicht gut sprechen lasse. Denn wo das Reich des Uebernatürlichen beginnt, da geht es zum Ende mit der Sprache. Es sind eben übernatürliche Zustände, zu deren Bezeichnung unsere Sprache keine Worte hat. [1])

V. 27. Wenn gleich nun die Seufzer dieses Geistesgebetes für uns unaussprechlich sind, eben weil wir mit unserm reflektirenden Denken sie nicht in unser klares Bewußtsein aufzunehmen vermögen, so versteht sie doch Gott, der Herzenskundige; er weiß, was das Trachten d. i. das

---

[1]) „Es gibt zwei Arten des innerlichen Gebetes. Die eine ist gemein und einfach, und man kann sie einigermaßen hienieden mit Worten lehren; die andere aber ist etwas ganz Besonderes, Außerordentliches und sehr Erhabenes, und man kann sie nicht lehren, weil man nicht im Stande ist, sie mit Worten zu erklären. Von dieser gilt das Wort (Offenb. 2, 17): „Niemand weiß es, außer der es empfängt.“ Sie ist ein verborgenes Manna, von dem Niemand weiß, was es sei, außer der es genießt. Ja nicht einmal dieser kann es erklären, und er selbst versteht es nicht, wie es damit zugehe. Cassianus zeigt dieses trefflich, und führt zu diesem Behufe einen Ausspruch des seligen Altvaters Antonius an, den er „göttlich, himmlisch“ nennt, und der so lautet: „Das Gebet ist nicht vollkommen, in welchem der Mönch sich, oder gerade das, was er betet, versteht.“ Dieses erhabene, auf der höchsten Stufe stehende Gebet läßt den Betenden weder seiner selbst sich erinnern, noch auf das, was er so eben thut, oder — besser zu sagen — was er mehr leidet als thut, zurückdenken.“ Alph. Rodriguez Uebung der Vollkommenheit 2. Bd. 4. Hptst.

Verlangen des Geistes ist, welches in jenen unaussprechlichen Seufzern sich ausdrückt. — In dem ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει kann das ὅτι in der Bedeutung „weil" und auch als „daß" gefaßt werden. Nehmen wir es in der ersten Bedeutung kausal, dann muß man das vorhergehende οἶδε emphatisch im Sinne von „berücksichtigen, erhören" fassen: Er erhört das Verlangen des Geistes, weil er nach dem Sinne Gottes fürbittend für uns eintritt. Besser aber ist es, mit Estius das ὅτι κατὰ θεὸν κ. τ. λ. als nähere Ausführung des vorhergehenden τί τὸ φρόνημα zu nehmen, somit ὅτι mit „daß" zu übersetzen. Also: „Der aber, welcher die Herzen durchforscht, weiß, was das Trachten des Geistes ist, daß er nach Gott fürbittend eintritt für die Heiligen." κατὰ θεὸν korrespondirt mit dem καθὸ δεῖ V. 26 und heißt: im Sinne Gottes, nach Gottes Wohlgefallen. — ἅγιοι sind die Christen; denn nur bei diesen findet ein Innewohnen des h. Geistes und ein solches Geistesgebet Statt. Also wenn wir auch selbst nicht wissen, um was wir in diesen übernatürlichen Gebetszuständen bitten, so kennt doch Gott unser Verlangen, weiß, daß das, um welches wir bitten, mit seinem Willen in Harmonie steht, eben weil in solchen Zuständen nicht so sehr wir, als vielmehr der h. Geist, der die Tiefen der Gottheit durchschaut, in uns bittet. Ein solches Geistesgebet findet also immer bei Gott Erhörung.

V. 28. Das δέ ist hier die Rede fortführend, und der Apostel gibt hier einen zweiten Beweggrund zur Geduld. Dieser zweite Beweggrund ist aber neben dem erstern, dem Beistande des h. Geistes, das sichere Bewußtsein, daß für diejenigen, welche Gott wahrhaft angehören, Alles, was auch immer kommen möge, zum Heile gereiche. Mit οἴδαμεν führt der Apostel das Folgende als eine allgemein christliche Vorstellung ein: „Wir wissen aber d. h. es ist eine uns bekannte Sache, daß denen, die Gott lieben, Alles zum Guten mitwirkt, denen die vermöge Rathschlusses berufen sind." Die LA. ὁ θεὸς hinter συνεργεῖ, welche Lachmann nach Cod. AB aufgenommen hat, und die wir auch beim h. Augustin finden, ist ohne Zweifel falsch und daraus entstanden, daß man glaubte, we=

gen V. 27 und 29 *πάντα* als Accusativ und Gott als Subjekt verstehen zu müssen. — In dem *τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν* liegt einerseits eine Bezeichnung des wahren Christen, andererseits aber auch die Bedingung, unter welcher allein uns Alles zum Heile gereicht. Es ist ein erhebender und ermuthigender Gedanke, den der Apostel hier ausspricht, daß Alles, was uns hier auf der Welt zustößt, von Gott schon längst in seinen Erlösungsplan aufgenommen ist, und uns zum Heile gereicht, wofern wir nur in Liebe mit ihm verbunden sind. Der h. Augustin (de corrept. et grat. cap. 9) dehnt das *πάντα* auch auf die Sünden aus: Deus diligentibus eum omnia cooperatur in bonum; usque adeo prorsus omnia, ut, etiam si qui eorum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum, quia humiliores redeunt atque doctiores. Der Zusatz *τοῖς κ. πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν* dient zunächst zur nähern Begränzung des *τοῖς ἀγαπῶσι*, dann aber auch zur Begründung, warum diesen Alles zum Guten mitwirkt. Nicht allen Liebenden gereicht Alles zum Guten, sondern nur denen, die in der Liebe bis ans Ende verharren, die also auserwählt, berufen sind zum Heile; und diesen wirkt Alles zum Guten mit, eben weil sie nach ewigem göttlichen Rathschlusse, der nie irrt, berufen sind. Daß unter *πρόθεσις* hier der göttliche Rathschluß zu verstehen sei, ist klar. Bemerken wir uns vorläufig nur, daß der Apostel hier unsere Berufung abhängig macht von dem göttlichen Rathschlusse, nicht von unserm Verdienste. Vgl. 2. Tim. 1, 9, wo der Apostel ausdrücklich sagt: „Arbeite mit für das Evangelium Gottes, der uns berufen hat, nicht nach unsern Werken, sondern nach seinem Rathschlusse", (*κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν*). Dieser Rathschluß ist also der letzte Grund unsers Heiles. — Daß nun in diesem göttlichen Rathschlusse der Berufung der Grund liege, warum der Berufene durch Alles, was auch komme, in seinem Heile gefördert werde, zeigt der Apostel in den beiden folgenden VV. dadurch, daß er diesen göttlichen Rathschluß in seinen verschiedenen Momenten entwickelt, und als einen solchen darstellt, welcher die Verherrlichung der Berufenen zum Ziele hat.

V. 29. 30. „Denn welche er vorher erkannt hat, die hat er auch vorherbestimmt, gleichgestaltet zu werden dem Bilde seines Sohnes, damit er sei der Erstgeborene unter vielen Brüdern.“ Das προέγνω hat durch den Streit der Theologen über die göttliche Vorherbestimmung eine besondere Wichtigkeit erlangt. Diejenigen Theologen, welche der laxern molinistischen Prädestinationslehre huldigen, ergreifen begierig diesen Ausdruck, προγιγνώσκειν, um darauf ihr System zu stützen. Sie erklären: diejenigen, von denen Gott durch seine scientia media voraussah, daß sie mit seiner Gnade mitwirkend zum Glauben und zur Liebe kommen und darin bis ans Ende verharren würden, die hat er auch prädestinirt. Diese finden demnach in dem προέγνω von Seiten Gottes einen bloßen actus intellectus. Die Prädestination geschieht hiernach zwar nicht propter praevisa merita (dies zu behaupten wäre semipelagianisch; denn alle unsere Verdienste entspringen wieder aus der Gnade, und die erste Gnade kann nicht im eigentlichen Sinne verdient werden), aber doch post praevisa merita. — Diejenigen Theologen aber, welche die Prädestination in der strengern augustinischen Weise fassen, nehmen das προέγνω im Sinne von „vorher ersehen, erwählen“, wo es also einen actus voluntatis mit einschließt. So Estius. Letztere Auffassung stimmt besser zu der ganzen paulinischen Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung, worüber wir unten Kap. 11 weiter sprechen müssen, und paßt auch hier in den Zusammenhang. Der Apostel will den göttlichen Rathschluß der Berufung in seine einzelnen Momente zerlegen. Der erste Akt in diesem Rathschlusse ist aber, daß er sich die zu Berufenden ausersieht, sie aus der ganzen Masse der sündigen Menschheit auswählt. Nach welcher Norm Gott diese Auswahl trifft, das liegt angedeutet in dem vorhergehenden κατὰ πρόθεσιν. Nicht unsere Verdienste geben ihm die Norm, sondern sein ewiger Rathschluß, sein Wille. Vgl. Eph. 1, 4. 5., wo der Apostel dies mit aller Schärfe ausdrückt, indem er sagt: Gott habe uns in Christo ausgewählt vor der Weltschöpfung und uns vorherbestimmt zur Sohnschaft durch Jesum Christum nach dem Wohlgefallen

seines Willens (*κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*). — In dem *προώρισε*, wozu *τούτους* zu ergänzen ist, liegt dann das zweite Moment des göttlichen Rathschlusses angegeben: die Gott nach seinem gnädigen Willen von Ewigkeit her sich ausersehen hat, die hat er auch vorherbestimmt, gleichgestaltet zu sein (oder nach der Vulgata: gleichgestaltet zu werden) dem Bilde seines Sohnes. Vergleichen wir Phil. 3, 21, wo der Apostel sagt: „Unser Wandel ist im Himmel, von woher wir auch den Erlöser erwarten, unsern Herrn, welcher umbilden wird den Leib unserer Niedrigkeit, damit er gleichgestaltet werde dem Leibe seiner Herrlichkeit", (*σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*) — so kann wohl kein Zweifel sein, daß wir auch hier bei *εἰκὼν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* an die verklärte Menschheit Christi, an seinen glorificirten Leib denken müssen. Diesem sollen wir dereinst ähnlich werden; erst wenn dieses geschehen, ist unsere Vorherbestimmung und Erlösung vollendet. Ganz verkehrt erklären viele Exegeten das *εἰκὼν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* von der Erniedrigung Christi, von seinen Leiden, in welchen wir ihm ähnlich werden sollen. Das paßt durchaus nicht zum Zusammenhange. Das Folgende: *εἰς τὸ εἶναι* kann als bloße Folge „so daß", und als Zweck des *προώρισε* im Sinne von „damit" gefaßt werden. Der paulinischen Lehrweise angemessener ist die letztere Fassung: damit er sei der Erstgeborne unter vielen Brüdern. Die gloria Christi und damit die gloria Dei ist der letzte Zweck unserer Vorherbestimmung. Christus ist nach seiner Gottheit der Eingeborene Sohn Gottes, der *μονογενής*, er sollte aber nach seiner Menschheit auch als der *πρωτότοκος*, als Erstgeborner, durch die Würde und Vorzüge der Erstgeburt ausgezeichnet, als Herr und Oberhaupt der Menschen erscheinen; darum wurden wir vorherbestimmt, ihm ähnlich zu werden.

V. 30. Im vorigen V. hat der Apostel die Momente des göttlichen Rathschlusses dargestellt, die vor aller Zeit in Gott immanent sind, die electio und praedestinatio; hier entwickelt er jene Momente, welche in der Zeit unter unserer Mitwirkung sich realisiren: „die er aber von

Ewigkeit her vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen", nämlich zum Glauben und durch diesen zur Rechtfertigung und zum Heile. Also der Grund unserer Berufung liegt in der Vorherbestimmung Gottes, nicht in irgend einem Verdienste von unserer Seite. Als Grundsatz gilt immer: prima gratia — und die κλῆσις ist eben diese prima gratia — non meretur. Ferner liegt in dem nachdrücklichen τούτους καὶ ἐκάλεσε, daß der göttliche Ruf an alle Vorherbestimmten ergeht, und kein Vorherbestimmter diesen Ruf überhört oder ablehnt. Wenn Christus sagt Matth. 20, 16: „Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt", so steht dies, wie jeder leicht sieht, hiemit nicht im Widerspruche. Denn alle Prädestinirte werden berufen, aber nicht umgekehrt sind alle Berufenen prädestinirt, da viele der ersten Berufung untreu werden. Diese Berufung geschieht äußerlich durch die Predigt des Evangeliums, innerlich aber durch die Gnade Gottes. Vocatio hominis duplex est, una exterior, quae fit ore praedicatoris, alia interior, quae nihil aliud est quam quidam mentis instinctus, quo cor hominis movetur a Deo ad assentiendum his, quae sunt fidei vel virtutis. Et haec vocatio necessaria est, quia cor nostrum non se ad Deum converteret, nisi ipse Deus nos ad se traheret. Thomas. — Der Berufung folgt als weiteres Moment die Rechtfertigung des Sünders: „und welche er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt." Der Berufung der Prädestinirten folgt sicher und unfehlbar die Rechtfertigung, weil Gott ihnen die gratia efficax ertheilt, mit welcher sie nicht bloß zur Rechtfertigung gelangen können, sondern sicher und unfehlbar dazu gelangen. Das letzte Moment im göttlichen Rathschlusse und das Ziel der ursprünglichen Auswahl ist die Verherlichung des Menschen. Daher: „welche er aber gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht." — Also durch fünf Momente schreitet die κλῆσις κατὰ πρόθεσιν zu ihrem Ziele voran, und diese sind die electio, praedestinatio, vocatio, iustificatio, glorificatio. Die electio und praedestinatio sind reine ewige Akte Gottes, die ohne unser Zuthun, auch nicht in Voraussicht unserer Mitwirkung, sondern bloß nach

dem gnädigen Willen Gottes zu Stande kommen. Sie sind nicht abhängig von unserer Mitwirkung, da diese erst eine Folge von der göttlichen Auswahl und Vorherbestimmung ist. Die drei folgenden Stadien aber, welche in der Zeit sich realisiren, sind an die Mitwirkung der Prädestinirten geknüpft, die aber sicher und unfehlbar erfolgt; und zwar entspricht der vocatio von Seiten der Menschen der Glaube, der iustificatio die vertrauensvolle Hingabe an Gott und Christus, also die Hoffnung, und der glorificatio die Liebe. Alle diese fünf Momente fallen aber in Gottes ewigem Rathschlusse zusammen; daher braucht der Apostel hier überall den Aorist, da er vom göttlichen Standpunkte aus die Sache betrachtet.

V. 31 ff. Hier zieht der Apostel das Gesammtergebniß aus dem Bisherigen, und schließt so die ganze Darstellung der Erlösung in Christo mit einem majestätischen Epiloge, der auch, bloß formell betrachtet, zu dem Erhabensten gehört, was menschliche Sprache je gesprochen hat. Der kurze Sinn ist: Der Christ hat also Nichts mehr zu fürchten, sondern Alles zu hoffen; sein Heil ist unerschütterlich in der Liebe Gottes und Christi gegründet. — „Was sollen wir also dazu sagen?" d. i. welche Folgerung können wir aus dem Gesagten machen? Diese: „wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns?" Der Apostel spricht hier im Namen der Auserwählten: Wenn Gott uns auserwählt und durch die verschiedenen Momente, in welchen sein ewiger Rathschluß in der Zeit sich realisirt, uns zu unserm eigentlichen Ziele hinführen will, welchen Feind haben wir da zu fürchten, der uns von unserm Heile abwendig machen könnte? In demselben Sinne spricht der Herr Joh. 10, 28 f.: „Niemand wird meine Schaafe aus meiner Hand reißen. Der Vater, welcher sie mir gegeben hat, ist größer als Alles."

V. 32. Wie sehr aber Gott für uns ist, wie sehr er sich unser annehme, das hat er bekundet in der Hingabe seines Sohnes, dieser eminenten Thatsache seiner unendlichen Liebe: „Welcher ja des eigenen Sohnes nicht schonte, sondern für uns Alle ihn hingab, wie wird er nicht auch mit ihm Alles uns schenken? Das ἰδίου steht hier mit Nachdruck: Größeres, sei-

nem Wesen und seinem Herzen Näheres, als seinen eigenen Sohn hat Gott nicht. Hat er nun diesen für uns in den Tod hingeopfert, so hat er das Höchste und Liebste hingegeben. Alles Andere, was Gott uns sonst noch gibt, ist gleichsam nur Zugabe. In dieser einen Liebesthat, der Hingabe seines Sohnes, liegt zugleich die sichere Bürgschaft, daß Gott uns Alles, was uns wahrhaft heilsam ist, schenken will. Man bemerke auch das *πάντων*. Der Intention Gottes nach ist Christus für Alle hingegeben. Statt des Futur *χαρίσεται* hat die Vulgata das Perfekt donavit.

V. 33 f. Hier nimmt der Apostel den Gedanken V. 31, daß der Christ nichts zu fürchten habe, wieder auf und führt ihn weiter aus. Das *τίς καθ' ἡμῶν* V. 31 wird hier weiter erläutert und im Einzelnen durchgeführt: „Wer wird Anklage führen gegen Auserwählte Gottes? Gott, der da rechtfertigt?" *ἐγκαλεῖν κατά τινος* „als Ankläger gegen Jemanden auftreten." *ἐκλεκτῶν* mit Nachdruck: gegen Solche, die Gott nach ewigem und unabänderlichem Rathschlusse berufen hat. — Am besten interpunktirt man hier und im Folgenden mit der Vulg., Augustin, Ambrosius, Lachmann lauter Fragen; nicht mit Andern Frage und Antwort abwechselnd. Lesen wir lauter Fragen, dann erhält die Rede einen feierlich triumphirenden Ton, der gut zum ganzen Gedankengange paßt, und gewinnt mehr Lebendigkeit. Es liegt dann in der zweiten Frage, die zugleich die Antwort enthält, eine Art Ironie. Wie kann Gott als Kläger gegen uns auftreten wollen, da er gerade das Gegentheil von Anklagen thut, nämlich uns frei spricht, *δικαιῶν*. Setzen wir nach *θεὸς ὁ δικαιῶν* ein Kolon, dann müssen wir übersetzen: „Niemand, denn Gott ist es, der uns rechtfertigt." V. 34: „Wer ist es, der ein Verdammungsurtheil fällt? — Christus Jesus, der gestorben ist, ja noch mehr, der auch auferstanden ist, welcher auch zur Rechten Gottes ist, welcher auch sich verwendet für uns?" In dieser zweiten Frage liegt eine schöne Steigerung: Sollte etwa Christus uns verdammen, der gerade deßhalb für uns gestorben ist, um uns von dem Verdammungsurtheil zu befreien? Aber nicht bloß ist er für uns gestorben, sondern

er ist auch auferstanden, um uns das Leben mitzutheilen; noch mehr: er sitzet in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit zur Rechten seines Vaters d. h. nimmt Theil an der göttlichen Weltregierung, bis er alle seine Feinde, die auch unsere sind, zum Schemel seiner Füße gemacht und die Seinigen zur Herrlichkeit geführt hat; der uns also schirmen kann. Noch mehr: Er ist ewiger Hoherpriester, der sich immerdar für uns verwendet, für uns beim Vater intercedirt, für uns fortwährend sein Opfer darbringt zur Versöhnung unserer Sünden, — und er sollte uns verdammen?! Zu dem *ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν* vergl. Hebr. 8, 1. 9, 24.

V. 35. „Wer wird uns trennen von der Liebe Christi? Trübsal oder Bedrängniß oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert?" *τίς* sagt der Apostel und nicht *τί*, um mit V. 31. 32. 34. in Gleichförmigkeit zu bleiben. Man streitet hier darüber, ob der Genitiv *τοῦ Χριστοῦ* genitivus subiectivus oder genitivus obiectivus sei, ob also der Ausdruck *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* „die Liebe Christi zu uns" oder „unsere Liebe zu Christo" bezeichne. Die Vertheidiger des genitivus subiectivus berufen sich auf V. 39, wo in derselben Formel *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* „die Liebe Gottes zu uns" bezeichne, wie der Zusatz *τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ...* beweise, *θεοῦ* also genitivus subiectivus sei. Welche aber den genitivus obiectivus vertheidigen, führen als Grund an, daß Alles, was der Apostel hier als möglichen Anlaß zur Scheidung anführe, *θλίψις, στενοχωρία κ. τ. λ.* nur die Menschen treffe, und nur deren Liebe zu Christo, nicht aber Christi Liebe zu ihnen hindern könne. In diesem Streite haben eigentlich beide Parteien Recht, wenn sie nur nicht die Sache zu einseitig faßten. Wie nämlich der häufig vorkommende Ausdruck *δικαιοσύνη θεοῦ* zunächst allerdings die Gerechtigkeit Gottes bezeichnet, diese aber nicht an und für sich, wie sie Gott immanent ist, sondern in wiefern sie dem Menschen innewohnt, ihn rechtfertigt, so ist es mit dem Ausdrucke *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ*. Er bezeichnet allerdings zunächst die Liebe Christi zu uns, diese aber nicht in abstracto, sondern in sofern sie in unser Bewußtsein aufgenommen ist, uns zur Gegenliebe ent-

zündet hat, insofern also die Liebe Christi zu uns unsere Liebe zu ihm geworden ist. — Zu *θλίψις, στενοχωρία κ. τ. λ.* vgl. 2, 9.

V. 36. Zur Bestätigung, daß Verfolgung durch das Schwert den Christen wirklich bevorstehe, führt der Apostel die Stelle Ps. 43, 23 an, die er dann als Weissagung faßt: „Wie geschrieben steht: „„deinetwegen schweben wir in Todesgefahr den ganzen Tag, werden geachtet wie Schlachtschafe."" Es ist in diesem Psalme zunächst die Rede von der großen Leidensnoth, der das Volk Israel um ihres Glaubens an Jehova willen im Lande seiner Bedränger preisgegeben war. Was damals von dem Volke Israel galt, das galt jetzt von den Christen im vollsten Maße. — Diesen V. in Parenthese einzuschließen, dazu liegt gar kein Grund vor. *θανατούμεθα* eigentlich: „werden wir getödtet"; da aber *ὅλην τὴν ἡμέραν* dabeisteht, so nehmen wir das Verbum besser in der Bedeutung: „in Todesgefahr schweben."

V. 37. *ἐν τούτοις πᾶσιν* bezieht sich auf das, was in den beiden vorhergehenden VV. aufgeführt ist, und das *ὑπὲρ* in *ὑπερνικῶμεν* gibt dem Verbum Superlativbedeutung: „Aber in all diesen Drangsalen und Gefahren, die über uns kommen mögen, tragen wir einen überaus vollständigen Sieg davon; aber nicht durch unsere eigenen Kräfte, sondern durch den, der uns geliebt hat", nämlich durch Christum, der uns zuvor geliebt, und seine Liebe uns eingepflanzt hat. In diesem Bewußtsein, von Christo geliebt zu sein, in der durch dieses Bewußtsein entzündeten Liebe zu ihm überwinden wir leicht alle Leiden und Drangsale des Lebens; sie macht uns jede Bürde leicht und jedes Joch süß. Amor onus sine onere portat et omne amarum dulce ac sapidum efficit. Thomas v. Kempen.

V. 38. 39. Das Vorhergehende, besonders das *ὑπερνικῶμεν*, begründet der Apostel hier aus seiner Ueberzeugung: „Denn ich bin überzeugt, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Mächte, weder Hohes noch Tiefes noch irgend eine an-

dere Kreatur uns wird scheiden können von der Liebe Gottes, die da ist in Christo Jesu, unserm Herrn." Also nicht bloß die Leiden und Drangsale dieses Lebens überwindet der wahre Christ um Gottes und Christi willen; sondern durchaus Nichts, sei es, was es auch immer sein möge, vermag ihn von der Liebe Gottes und Christi zu scheiden. In dem *οὔτε θάνατος οὔτε ζωή* nennt der Apostel zuerst die beiden möglichen Hauptzustände, in welche ein Mensch kommen kann. Ebenso sagt er unten 14, 8: „Wir mögen leben oder sterben, so sind wir des Herrn." In dem Folgenden wechselt die LA. Die Vulgata hat hinter *οὔτε ἀρχαί* noch gelesen: *οὔτε ἐξουσίαι*, und hiermit stimmen Cod. C und einige griechische und lateinische KVV. überein. Ferner setzen einige Codd. und Ausgaben das hinter *μέλλοντα* stehende *οὔτε δυνάμεις* hinter *ἀρχαί*. Lesen wir nach der am meisten verbürgten LA. bloß: *οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί*, so haben wir, da der Apostel hier in lauter Gegensätzen spricht, unter *ἄγγελοι* wohl gute, unter *ἀρχαί* aber böse Engel zu verstehen. Denn *ἄγγελοι* kommt ohne bestimmenden Zusatz nie von bösen Engeln vor, wohl aber *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι*, vgl. Eph. 6, 12. Kol. 2, 15. Der Apostel nennt dann gute Engel, obgleich es unmöglich ist, daß diese es versuchen sollten, uns von der Liebe Gottes zu scheiden, um hier Alles zusammenzufassen. Ebenso sagt er Gal. 1, 18: „Wenn ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündigte, als wir euch verkündigt haben, der sei verflucht", obwohl es eben so unmöglich ist, daß ein guter Engel ein anderes Evangelium verkünden sollte. So Theophylaktus. Lesen wir nach *οὔτε ἀρχαί* noch *οὔτε ἐξουσίαι* oder *οὔτε δυνάμεις*, so müssen wir auch diese Ausdrücke von den bösen Engeln verstehen. Denn auch in der Welt der unreinen Geister gibt es Ordnungen und Rangstufen. Die folgenden Ausdrücke: *οὔτε ἐνεστῶτα, οὔτε μέλλοντα, οὔτε ὕψωμα, οὔτε βάθος* sind nicht speciell auszudeuten, sondern bezeichnen überhaupt nur, was in den Dimensionen der Zeit und des Raumes sich befindet. In dem *οὔτε τίς κτίσις ἑτέρα* faßt dann der Apostel schließlich Alles zusammen, was sonst

noch geschöpflicher Natur ist, und er will sagen: Weder Engel noch Teufel, nichts Zeitliches und nichts Räumliches, kurz Nichts in der Welt wird uns trennen können von der Liebe, die Gott in Christo uns erwiesen und durch seinen Geist in unsre Herzen ausgegossen hat. Sie ist über Zeit und Raum erhaben, schwingt sich über alle geschöpflichen Schranken hin zu Gott, von dem sie ausgeflossen. Das *οὔτε δυνάμεις*, was die meisten Codd. hinter *μέλλοντα* lesen, und welches die Vulgata durch neque fortitudo übersetzt, stört; behalten wir es bei, so müssen wir es wohl von irdischen Mächten und Gewalthabern verstehen.

Dritter Abschnitt.

Ueber die Ausschliessung der Juden vom christlichen Heile.

(9—11.)

Dieser Abschnitt bildet eigentlich einen Anhang zu der vorhergehenden dogmatischen Abhandlung. Das im Anfange seines Briefes 1, 17 aufgestellte Thema von der Rechtfertigung durch den Glauben hat der Apostel jetzt vollständig durchgeführt; er hat gezeigt, wie das wahre Heil des Menschen im Glauben wurzele, in der Hoffnung emporwachse und in der Liebe Blüthe und Frucht treibe. Die Liebe knüpft das durch die Sünde zerrissene Band zwischen Gott und den Menschen wieder an, und nichts Geschaffenes vermag dieses Band zu zerreißen. Denn Gott ist es, der in Christo durch seinen Geist die Liebe in unsere Herzen ausgießt; in diesem Geiste können wir Gott unsern Vater nennen, und in ihm haben wir die sichere Bürgschaft unsrer dereinstigen vollen Verklärung erhalten. Indem nun Paulus in diesem frohen Bewußtsein des in Christo wiedererlangten Heiles jubelt, erwacht in ihm der Gedanke an sein Volk, dem dieses Heil zunächst verheißen und bestimmt war, und welches dasselbe jetzt verstockten Herzens von sich stieß. Er spricht zunächst seinen tiefen Schmerz darüber aus, und sucht dann seine Leser darüber zu verständigen, indem er zeigt, wie die Schuld dieser Verwerfung nicht auf Seite Gottes, sondern auf Seite der Juden, nämlich in ihrem Unglauben, liege. Er sucht ferner seine Leser darüber zu trösten, indem er erstens darauf hinweiset, wie diese Verwerfung der Juden immerhin doch nur eine theilweise sei, und diese theilweise Verwerfung gerade zum Heile der Heidenwelt gereicht habe; indem er dann zweitens die Hoffnung ausspricht,

daß dereinst sich alle Juden zum Christenthum bekehren werden. Endlich, nachdem alle Zweifel gelöset, aller Schmerz versöhnt ist, schließt er diesen Abschnitt mit einer schönen Lobpreisung der unerforschlichen Weisheit und Gnade Gottes. Also drei Hauptgedanken führt der Apostel in diesem Abschnitte aus, nämlich 1) gibt er eine Rechtfertigung Gottes rücksichtlich der Verwerfung eines großen Theils des jüdischen Volkes; dann 2) zeigt er, wie die Schuld dieser Verwerfung im Unglauben der Juden selbst liege, und endlich 3) führt er für diese traurige Erscheinung Trostgründe an, die theils aus der Erfahrung der Gegenwart, theils aus der Aussicht in die Zukunft hergenommen sind. — Es ist eine Theodicee, welche der Apostel hier in großartigen Zügen entwirft. Da aber in diesem Abschnitte das tiefe Geheimniß der göttlichen Gnadenwahl zur Sprache kommt, so ist hier Bescheidenheit die erste Pflicht des Auslegers. Wenn je, so findet hier die Ermahnung des Apostels: non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem, ihre Anwendung; denn, qui scrutator est maiestatis, opprimetur a gloria, Sprüchw. 25, 27.

§. 12. Gottes Treue und Gerechtigkeit.

9, 1 — 29.

Nachdem der h. Paulus zuerst V. 1—5 seinen tiefen innigen Schmerz über die Verwerfung eines großen Theils seines Volkes ausgesprochen und sich bereit erklärt hatte, sich, wenn's möglich wäre, für dasselbe zu opfern, zeigt er V. 6—13, wie durch diese Verwerfung dennoch die Verheißung Gottes nicht vereitelt sei; denn diese Verheißung sei nicht für Alle gegeben, die der fleischlichen Abstammung nach Israeliten seien, sondern nur für diejenigen, welche Gott gleich dem Isaak und Jakob auserwählt habe. Endlich V. 14—29 zeigt er, daß Gott in dieser Auswahl nicht ungerecht sei, da er das unbedingte Recht habe, seine Gnade zu geben, wem er wolle.

V. 1. 2. Um seine Aufrichtigkeit, welche judenchristliche Leser wegen seiner antijudäischen Lehre bezweifeln konnten, desto nachdrucksvoller zu betheuern, drückt der Apostel diese

hier in positiver und negativer Form aus: „Wahrheit sage ich in Christo, nicht lüge ich, indem mir zugleich Zeugniß gibt mein Gewissen im h. Geiste.“ ἐν Χριστῷ d. h. vermöge der Gemeinschaft mit Christo, d. i. als Christ; denn daß der Christ als solcher nicht lügen könne, das gilt dem Apostel als ausgemacht. Andere fassen ἐν Χριστῷ als Schwur: bei Christo. Allerdings kommt bei ὀμνύειν das ἐν in dieser Bedeutung vor; allein daß auch ohne dieses Verbum die bloße Präposition ἐν einen Schwur bezeichnen könne, möchte sich schwerlich nachweisen lassen. — Dafür nun, daß er die Wahrheit sage und nicht lüge, führt Paulus das Zeugniß seines Gewissens an; auch dieses stimme mit seiner feierlichen Betheuerung überein. Daß aber sein Gewissen frei sei von Irrthum und Selbsttäuschung, dessen ist er gewiß durch den h. Geist, in dessen Lichte er sein Inneres durchschaut. Quia interdum conscientia errat, nisi per Spiritum sanctum rectificetur, subdit: in Spiritu sancto. So richtig der h. Thomas. ἐν πνεύματι ἁγίῳ gehört nämlich zu συμμαρτυρούσης — συνειδήσεως, nicht, wie Einige wollen, zu οὐ ψεύδομαι als Schwur: „beim h. Geiste.“ — V. 2 folgt nun das, dessen Wahrheit er eben so nachdrücklich betheuert hat; nach ἁγίῳ ist also ein Komma und nicht ein Kolon zu setzen, und ὅτι nicht mit „denn“ oder „weil“, sondern „daß“ zu übersetzen: „daß ich große Trauer habe und unaufhörlichen Schmerz.“ Worüber er Schmerz empfindet, das verschweigt hier der Apostel mit einer gewissen Zartheit; er mag es nicht direkt aussprechen, nur deutet er es im Folgenden klar genug an; es ist die Verwerfung eines großen Theils seiner Volksgenossen, was ihm so tiefen Kummer verursacht.

V. 3. Zur Bestätigung seines großen Schmerzes, und um zugleich die bittere Wahrheit, welche er ihnen zu sagen hat, von vorn herein zu mildern, bezeugt er hier seine große hingebende Liebe zu ihnen. „Denn ich wünschte sogar selbst ein Fluch zu sein, geschieden von Christo, anstatt meiner Brüder, meiner Verwandten dem Fleische nach.“ Mit Lachmann V. 3—5 in Parenthese einzuschließen, dafür ist gar kein Grund vorhanden. — Das

Imperfect Indicativ ηὐχόμεν und auch das optabam der Vulgata ist hier nicht als reines Imperfekt in dem Sinne: „Ich wünschte früher", sondern hypothetisch zu fassen, so daß wir hinzudenken müssen: „wenn's möglich wäre." Es entspricht ganz dem lateinischen vellem und unserm deutschen: „ich wollte wohl", und bezeichnet die Unmöglichkeit der Realisirung seines Wunsches. ἀνάθεμα ist im klassischen Sprachgebrauche von ἀνάθημα nicht verschieden. Beide Wörter bezeichnen zunächst ein Weihegeschenk an die Götter. Die LXX braucht aber ἀνάθεμα konstant für das hebräische חֵרֶם, und dieser Sprachgebrauch ist auch in das N. T. übergegangen. חֵרֶם bezeichnet aber im A. T. zunächst den Vertilgungsfluch, der über Personen und Sachen ausgesprochen wurde; dann aber auch das Verbannte, Verfluchte, das dem Verderben und Tode Verfallene selbst. In dem späteren Judenthume wurde das Wort gebraucht für den Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft, bezeichnete also Kirchenbann, Excommunication, und diese Bedeutung behielt das Wort ἀνάθεμα auch in der christlichen Kirchensprache. Hier ist das Wort ohne Zweifel in der zweiten Bedeutung zu fassen. Der Apostel wollte wohl, wenn's möglich wäre, ein Verfluchter, ein dem Verderben Preisgegebener sein, wenn er dadurch seine Brüder retten könnte. Daß der Apostel nun hier kein bloß zeitliches Verderben, etwa den Tod, wie Einige meinen, sondern das ewige Verderben im Auge habe, erhellt aus dem Zusatze: ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ geschieden von Christo. Also um die große Menge seiner Stammgenossen, die Christum von sich stößt und so ihrem ewigen Verderben sicher entgegeneilt, zu retten, wünscht der Apostel, wenn's möglich wäre, sich selbst dem ewigen Verderben preiszugeben. So erklären der h. Chrysostomus, Theophylaktus, Estius und Andere. Estius gibt den Sinn dieser Stelle kurz so: Quamvis tanta cum Christo et in Christo bona exspectemus, quanta dudum commemoravi, tamen ipse equidem optarem, si per legem et iustitiam Dei liceret, omnibus illis privari, ut fratres mei Iudaei eadem illa consequantur. Man darf hier nicht fragen, ob ein solcher Wunsch sittlich zulässig sei; es ist eben das Uebermaß der Liebe, was dem Apostel diese

überschwenglichen Worte in den Mund legt, und die Worte, welche die Liebe spricht, muß man nicht auf die Goldwage legen. Amor modum saepe nescit, sed super omnem modum fervescit, sagt Thomas von Kempen (Nachfolge Christi 3, 5. 4.). Paulus weiß wohl, daß er etwas Unmögliches ausspricht; drückt sich aber dennoch so aus, weil alles Uebrige weit hinter dem Maße seiner Liebe für sein Volk zurückbleibt. Eine Analogie für unsere Stelle bietet 2. Mos. 32, 31 f., wo Moses für das sündige Israel bittend zu Jehova spricht: „Entweder lasse ihnen diese Schuld nach, oder, wenn du es nicht thust, so tilge mich aus deinem Buche." Aehnlich sprechen viele Mystiker im Exceß der Liebe, sie würden Gott über Alles lieben, selbst auch dann, wenn er sie ewig verdamme.

V. 4. 5. Die Theilnahme des Apostels für sein Volk gründet sich aber nicht allein auf das natürliche Band der nationalen Verwandtschaft (*τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα*), sondern auch und vorzüglich auf die Vorzüge und Auszeichnungen, die diesem Volke zu Theil geworden sind und die der Apostel nun aufzählt. „Die da sind Israeliten, denen die Sohnschaft und die Herrlichkeit und der Bund und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißung; denen die Väter und aus welchen Christus dem Fleische nach." *οἵτινες* entspricht dem lateinischen quippe qui. *Ἰσραηλῖται* ist Ehrenname des jüdischen Volkes. Sie werden dadurch bezeichnet als Söhne Jakobs, dem Gott selbst diesen Namen: „Gotteskämpfer" gab (1. Mos. 32, 28. vgl. 2. Kor. 11, 21 f. Phil. 3, 5. Joh. 1, 48). *υἱοθεσία* ist hier im theokratischen Sinne zu fassen. 2. Mos. 4, 22 nennt Jehova Israel „seinen erstgebornen Sohn"; denn dieses Volk war von Gott aus allen Völkern besonders ausgewählt und an Kindesstatt angenommen; an ihm bewies er seine besondere Liebe und Fürsorge. „Wie der Adler seine Jungen zum Fluge locket, und über ihnen schwebet; also breitete Jehova seine Flügel aus und nahm es (das Volk Israel) und trug es auf seinen Schultern. Er allein war sein Führer." So singt Moses 5. Mos. 32, 11 f. Diese alttestamentliche Sohnschaft war aber nur ein Typus der

wahren Sohnschaft, die erst im N. T. dadurch eintrat, daß Christus unser Bruder wurde. Unter *δόξα* haben wir hier wohl die sichtbare und wirksame Nähe Gottes in Israel, die im A. T. häufig כְּבוֹד יְהוָה „die Herrlichkeit Jehova's" genannt wird, zu verstehen, also dasselbe, was die spätern Targumisten und Talmudisten die שְׁכִינָה nannten, von welcher die Rabbinen behaupteten, sie habe als eine Lichtwolke beständig über der Bundeslade geschwebt. *διαθήκη* ist der Bund, den Gott in Abraham mit dem Volke Israel schloß. Lesen wir den Plural *αἱ διαθῆκαι*, so haben wir dabei an die verschiedenen Erneuerungen dieses einen Bundes zu denken. Den mit Abraham geschlossenen Bund erneuerte Gott dem Jakob und später dem ganzen Volke. Der Bundesschließung folgte die *νομοθεσία*, die feierliche Verkündigung des Gesetzes am Sinai, und hiermit waren die Fundamente zum theokratischen Staate Israels gelegt. *λατρεία* umfaßt dann den ganzen gottesdienstlichen Cult der Juden, welcher von Jehova selbst angeordnet, die Grundlehren ihres Glaubens symbolisch und typisch darstellte; *ἐπαγγελίαι* endlich sind die Verheißungen vom Messias, die Gott an Abraham und später durch die Propheten gab, und an welche die *λατρεία* fortwährend erinnerte. V. 5 „denen die Väter" d. i. deren Ahnherrn die *κατ᾽ ἐξοχήν* sogenannten Väter, Abraham, Isaak und Jakob sind, jene Männer, die durch ihre Tugenden hervorleuchteten, und die für sich und ihre Nachkommen so große Verheißungen empfingen. Der letzte und höchste Vorzug des jüdischen Volkes ist aber, daß aus ihnen dem Fleische nach herstammte der Messias, daß eine Tochter dieses Volkes gewürdigt wurde, die Mutter des Heilandes zu werden. Vgl. 4, 22. — Die folgenden Worte: *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός*... können mehrfach gedeutet werden, je nachdem man verschieden interpunktirt. Setzt man hinter *σάρκα* ein Komma, dann bezieht sich diese Doxologie auf Christus und bildet einen schönen Gegensatz zu dem *τὸ κατὰ σάρκα*: der dem Fleische nach aus dem jüdischen Volke stammte, der ist Gott über Alles; aus diesem Volke sproßte also der Gott aller Völker. So erklären Irenäus, Tertullian, Cyprian, Epiphanias und spätere Väter, und so gefaßt

ist diese Stelle dogmatisch wichtig für die Gottheit Christi. Setzt man aber hinter *κατὰ σάρκα* mit Lachmann einen Punkt, dann enthält diese Doxologie eine bloße Lobpreisung Gottes, wie sie mehrfach in den paulinischen Briefen vorkommt: „der über Alles seiende Gott sei gepriesen in Ewigkeit!" So der h. Ignatius, Origenes, Athanasius und Andere. Erasmus endlich setzt den Punkt nach *πάντων*: „aus welchen Christus dem Fleische nach, der da ist über Alles. Gott sei gelobt in Ewigkeit." Diese Erklärung richtet sich aber selbst. Von den beiden andern Deutungen empfiehlt sich die erstere durch ihre Ungezwungenheit; denn man begreift nicht, was hier plötzlich eine Lobpreisung auf Gott soll, wo doch vorher nur von Christo die Rede ist. Das Einzige, was man gegen diese Erklärung eingewendet hat, ist, daß Paulus Christum nirgends sonst *ἐπὶ πάντων θεός* nenne. Allein, wenn der Apostel Christum Tit. 1, 3. 2, 13. 3, 5. Eph. 5, 5. geradezu *θεός* nennt, wenn er ferner Kol. 1, 16. 17 von ihm sagt, in ihm sei Alles erschaffen worden, er selbst aber sei *πρὸ πάντων*, so sieht man nicht ein, warum er ihn nicht auch *θεὸς ἐπὶ πάντων* nennen konnte.

V. 6. 7. „Nicht aber als ob vereitelt sei die Verheißung Gottes; denn nicht Alle, welche von Israel abstammen, die sind Israel." Nachdem der Apostel vorher seinen tiefen Schmerz über die Verwerfung eines Theils der Israeliten trotz ihrer hohen Vorzüge ausgedrückt, geht er jetzt zu seinem eigentlichen Thema über: Aber, fährt er hier fort, mit dieser Klage über einen großen Theil des israelitischen Volkes, welcher des Heils verlustig geht, ist nicht gesagt, daß dadurch die Verheißung Gottes an dieses Volk vereitelt sei. Denn diese galt nur den Israeliten; nicht Alle aber sind Israeliten, die von Israel dem Fleische nach abstammen; auch nicht alle vom Samen Abrahams sind wahre Kinder Abrahams und damit Kinder Gottes, sondern es kommt wie bei Isaak darauf an, wem die göttliche Verheißung und Erwählung gilt. — *οὐχ οἷον δὲ ὅτι* ist aufzulösen: *οὐ τοῖον δὲ λέγω, οἷον ὅτι* „nicht derartiges sage ich, wie das ist, daß vereitelt sei." *ἐκπίπτειν*, excidere, irritum fieri, entspricht dem hebräi=

schen כָּפַל, welches von Weissagungen gebraucht wird, die nicht in Erfüllung gehen. ὁ λόγος τοῦ θεοῦ sind hier die ἐπαγγελίαι, von welchen V. 4 in Verbindung mit den andern Vorzügen Israels die Rede war, und an deren derzeitige Nichterfüllung in Beziehung auf die Mehrzahl der Israeliten Paulus mit Schmerz V. 2 gedacht hat. Der Satz οἱ γὰρ πάντες... enthält den Grund, daß die Verheißung Gottes nicht darum vereitelt sei, weil Viele, die dem Fleische nach von Israel abstammen, des messianischen Heils nicht theilhaft geworden sind. Man muß, will der Apostel sagen, hier einen Unterschied unter bloß äußerlichen und wahren Israeliten machen, und die göttliche Verheißung auf letztere beschränken. Auch nicht, fährt er V. 7 fort, deßwegen, weil sie Nachkommen Abrahams sind, sind Alle Kinder d. h. auch nicht sind Alle, die fleischlich von Abraham abstammen, wahre Kinder desselben. Zum Beweise hierfür führt er dann die Stelle 1. Mos. 21, 12 an. Zu ἀλλὰ kann ὡς γέγραπται ergänzt werden: „sondern: „„In Isaak wird dir Same genannt werden"" d. h. nur diejenigen, welche durch Isaak von dir abstammen, sollen deinen Namen tragen, deine ächten Söhne sein. Es ist in dieser Stelle die Rede von der Austreibung des natürlichen Sohnes Abrahams von der Hagar, des Ismael, und deßhalb konnte der Apostel sie hier ganz füglich anziehen zum Beweise, daß nicht die bloß fleischliche Abstammung zum wahren und ächten Sohne Abrahams mache, da schon unter den Kindern Abrahams eine Auswahl Statt fand. Also Gott selbst machte unter den Kindern Abrahams eine Beschränkung, indem er aus seinen Kindern den Isaak auswählte, und diesen zum Träger und Fortpflanzer des Segens machte, den er auf Abraham gelegt hatte.

V. 8. 9. „Das heißt: Nicht die Kinder des Fleisches, die sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung werden als Kinder angesehen." Mit diesen Worten gibt der Apostel die tiefere Deutung der eben angeführten Stelle. In dieser Stelle, sagt er, liegt ausgesprochen, daß nicht die Kinder des Fleisches, d. i. die in natürlicher Weise erzeugten Kinder, wie

Ismael, Kinder Gottes, Träger und Fortpflanzer seiner Gnaden und Verheißungen sind, sondern nur die Kinder der Verheißung d. i. die vermöge der Verheißung erzeugten Kinder, wie Isaak; nur diese sieht Gott als seine wahren Kinder, als Stammväter und Fortpflanzer des theokratischen Geschlechts an. Die *ἐπαγγελία* steht hier der *σάρξ* gegenüber. Wie bei der Erzeugung des Ismael die *σάρξ*, das natürliche Element, das wirkende Princip war, so bei der Erzeugung des Isaak die *ἐπαγγελία*, die Verheißung. Denn in Abraham sowohl als in der Sara war die Zeugungskraft wegen ihres hohen Alters bereits erstorben (vgl. 4, 19); die göttliche Verheißung gab ihnen aber in schöpferischer Weise die Zeugungsfähigkeit wieder, so daß Isaak ein wahres Kind der Verheißung war. V. 9 führt dann Paulus die Verheißung selbst aus 1. Mos. 18, 10 frei an: „Denn das Wort der Verheißung war dieses: „„Um diese Zeit werde ich kommen, und es wird der Sara ein Sohn sein."" Für *κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον* steht im Hebräischen כָּעֵת חַיָּה „wenn die Zeit wieder aufgelebt sein wird" d. i. im andern Jahre. — In dieser ganzen Argumentation faßt Paulus die Geschichte Abrahams als ein Vorbild für das künftige messianische Reich, und er will sagen: Wie nicht alle Söhne, die Abraham natürlich erzeugte, vor Gott als seine wahren Söhne und Erben galten, sondern nur der, den er ihm durch die Verheißung gab, gleichsam durch sein Schöpferwort ihm erweckte, so ist es auch im Reiche Gottes: auch hier gilt nicht fleischliche Abstammung, sondern der schöpferische Ruf Gottes, nicht die bloß natürliche Geburt, sondern die Neugeburt aus Christo durch Gott.

V. 10—13. Den Beweis von der Beschränkung der Verheißung und von der freien Gnadenwahl Gottes führt der Apostel hier weiter, und zwar aus dem Beispiele der beiden Zwillingsbrüder Jakob und Esau, von welchen der eine noch vor der Geburt von Gott vorgezogen und auserwählt, der andere zurückgesetzt und verworfen wurde. *οὐ μόνον δὲ, ἀλλά* ist eine Formel, womit etwas Neues und noch mehr Besagendes angeführt wird. Gegen das vorige Beispiel hätte man nämlich einwenden

können, daß Ismael der Sohn von einer Sklavin gewesen, Isaak aber von der rechten Frau, und daß deßhalb vielleicht der erstere von Gott verworfen, letzterer aber als ächter Sohn und Erbe Abrahams anerkannt sei. Gegen das folgende Beispiel von Jakob und Esau galt aber dieser Einwand nicht; denn sie waren von demselben Vater und von derselben Mutter und noch dazu Zwillingsbrüder. Uebrigens ist hier die Rede ganz elliptisch. Zu *οὐ μόνον δέ* supplirt man am besten mit der Vulgata *Σάῤῥα*, und zu *ἀλλὰ καὶ Ῥεβέκκα* aus dem Vorhergehenden: *λόγον ἐπαγγελίας εἶχεν*. Also: „Nicht allein aber Sara, sondern auch Rebekka empfing die Verheißung, die von Einem schwanger war, von Isaak, unserm Vater.“ *κοίτη* eigentlich das Lager, Ehebett, dann Beischlaf. Die LXX gebraucht aber das Wort mit und ohne *σπέρματος* auch für das hebräische שְׁכֹבָה, effusio seminis z. B. 3. Mos. 18, 23. 4. Mos. 5, 20; *ἔχειν κοίτην ἔκ τινος* von Weibern gesagt, ist also: habere semen ex aliquo d. i. schwanger sein von einem.“ Die Vulgata übersetzt: ex uno concubitu, als wenn da stände: *ἐκ μιᾶς κοίτης* „von einem Beischlaf.“ *Ἰσαὰκ τοῦ πατρος ἡμῶν* ist Apposition zu *ἑνός*. Der Apostel hebt die Einerleiheit des Vaters hier besonders hervor, um von vorn herein alle Einwendung abzuschneiden. Gegen das vorige Beispiel hätte man die Verschiedenheit der Mütter einwenden können; hier aber waren Vater und Mutter dieselben und die Kinder Zwillinge, und dennoch wählte Gott den einen Sohn aus und verwarf den andern. Also die bloß natürliche Abstammung gibt kein Anrecht auf die Kindschaft Gottes, auf Theilnahme am messianischen Reiche; denn sonst hätten im A. B. die Idumäer, die Nachkommen Esau's, gleiche Ansprüche mit den Israeliten, den Abkömmlingen Jakobs, gehabt, was gewiß die judenchristlichen Leser unsers Briefes nicht einräumen konnten und wollten. — V. 11. 12. Konnte nun der Grund, warum Gott den Jakob auswählte, den Esau aber verwarf, nicht in der leiblichen Abstammung liegen, lag er dann nicht vielleicht in den persönlichen Verdiensten des Jakob? Wählte Gott nicht vielleicht den Jakob aus, weil dieser sich würdiger zeigte als

Esau? — Dieser Annahme steht entgegen, daß die Auswahl geschah, wo sie beide noch im Mutterschooße waren, also von ihren Verdiensten oder Mißverdiensten gar noch nicht die Rede sein konnte. „Da sie (Jakob und Esau, vgl. V. 12 und V. 13) nämlich noch nicht geboren waren, auch nicht etwas Gutes oder Böses gethan hatten, damit der nach Auswahl geschehene Rathschluß Gottes d. i. der Rathschluß Gottes, der in seiner freien Auswahl (ἐκλογή), also in seinem bloßen Willen sich gründet, und nicht durch etwas außer ihm bestimmt wird, bestände, seine Gültigkeit hätte, nicht aus Werken, sondern aus dem Berufenden, wurde zu ihr gesagt: „„der Aeltere wird dem Jüngern dienen."" Das ἵνα ist hier in seiner ursprünglichen Bedeutung als „damit" zu fassen, und der Apostel will sagen: daß Gott schon vor der Geburt ihrer Zwillinge zu Rebekka sagte, daß der Aeltere vor dem Jüngeren werde zurückgesetzt werden, dabei hatte er die Absicht, das Wahlgrundgesetz für sein Reich vorbildlich festzustellen. Er wollte damit zeigen, daß er in der Auswahl der Menschen zum Heile und in dem darauf folgenden Rathschlusse, sie wirklich zum Heile zu führen, durch Nichts außer ihm, sondern bloß durch seinen Willen bestimmt werde. Zu κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις kann man das κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς 8, 28 und das οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν 8, 29 vergleichen. μένῃ ist hier das Gegentheil von ἐκπέπτωκεν V. 6 und logisch zu fassen von dem Bestandhaben des göttlichen Rathschlusses in der Erkenntniß der Menschen. — Das οὐκ ἐξ ἔργων ... καλοῦντος dient zur nähern Bestimmung und Hervorhebung des κατ' ἐκλογὴν: Eine Auswahl, die „nicht aus Werken" d. i. nicht um ihrer Verdienste willen, „sondern aus dem Berufenden" d. i. nach dem Willen dessen, der sie berief, geschah. Das folgende Citat ist aus 1. Mos. 25 23. Nach dem Zusammenhange bezieht sich diese Weissagung zunächst auf die von diesen Zwillingsbrüdern abstammenden Völker, die Edomiter und Israeliten, und bei diesen ging sie geschichtlich in Erfüllung zuerst unter David, der die Edomiter zuerst bezwang, und zuletzt unter Hyrkan, der sie gänzlich unterwarf. Aber die Geschichte beider Völker spiegelte

sich vorbildlich in ihren Stammvätern ab; daher bezieht Paulus hier die göttliche Entscheidung geradezu auf diese, und in dieser Beziehung bezeichnet das δουλεύειν die Zurücksetzung, in welche Esau durch den Verlust der Erstgeburt und des väterlichen Segens und durch die daraus folgende Trennung von der theokratischen Familie versetzt wurde.

V. 13. Das vorher Gesagte wird hier noch bestätigt durch eine Stelle aus Malach. 1, 2. 3, die der Apostel frei nach der LXX citirt: „Wie geschrieben steht: „„den Jakob habe ich geliebt, den Esau aber gehaßt.““ Paulus will sagen: Der Ausspruch Gottes an Rebekka, daß ihr älterer Sohn dem jüngeren dienen solle, findet seine Erläuterung und Bestätigung in einer Stelle beim Propheten Malachias, worin Gott sagt, daß er, obgleich Esau und Jakob Brüder waren, doch den Einen gehaßt, den Andern aber geliebt habe. Um das Harte, was in ἐμίσησα zu liegen scheint, zu mildern, haben Einige dieses Verbum in dem Sinne von „minder lieben“ nehmen wollen; allein diese Bedeutung kann das Wort an sich eigentlich nie haben. Besser fassen wir es in privativer Bedeutung: „seine Liebe nicht zuwenden.“ So der h. Thomas Sum. p. I. quaestio 23 art. 3 ad 1: In quantum Deus quibusdam non vult hoc bonum, quod est vita aeterna, dicitur eos odio habere. Dann ist der Sinn dieser Stelle: dem Jakob habe Gott die Fülle seiner beglückenden Huld zugewendet, den Esau aber von den Segnungen seiner Gnade ausgeschlossen und eben damit dem Verderben preisgegeben.

Blicken wir nun auf den Abschnitt von V. 6—13 wieder zurück, so sehen wir, daß der Apostel die Geschichte der Patriarchen als Vorbild des künftigen messianischen Reiches faßt. Wie im A. B. — das ist der kurze Sinn dieser Argumentation des Apostels — Gott unter den Söhnen der Patriarchen eine Auswahl traf, nicht alle Söhne Abrahams und Isaaks zu Trägern seiner Verheißung machte, sondern jedesmal nur Einen, und wie er diese Auswahl traf nicht etwa nach fleischlicher Abstammung oder nach der Zeit ihrer Geburt oder nach persönlichen Verdiensten, sondern rein nach seinem Wohlgefallen, so ist es auch im N. B. Auch hier gilt nicht leibliche Geburt, nicht irgend persönliches Ver-

dienst, sondern bloß und allein die Gnadenwahl Gottes. Nur diejenigen, die Gott nach seinem Wohlgefallen ausgewählt, sind wahre Söhne Jakobs, nur sie bilden das wahre Israel, an welchem Gott seine Verheißungen erfüllt; die übrigen sind Ismaeliten und Edomiter. — Was ist nun von einer solchen typischen Auslegung des A. T. zu sagen? — Man hat in diesen und ähnlichen Deutungen des A. T., wie sie häufig in den Briefen Pauli vorkommen, bloße Nachklänge seiner rabbinischen Bildung oder bloße geistreiche Combinationen finden wollen; aber ganz mit Unrecht. Es ist vielmehr die tiefere Anschauung von dem Wesen und der Bedeutung des A. T. und seinem Verhältnisse zum N. T., aus der diese typischen Deutungen hervorgegangen sind. Wir müssen hier, wenn auch nur mit wenigen Worten, etwas näher auf die Sache eingehen. Typen d. i. vorbildliche Andeutungen der Zukunft gibt es überall. Das Kind zeigt in seinen Spielen, in seinen unbefangenen Aeußerungen oft schon im Voraus, was es dereinst als Mann sein wird. In der Geschichte eines jeden kräftigen Volkes und in der Weltgeschichte überhaupt trägt jede frühere Periode die nachfolgende im Keime in sich und weiset besonders in Zeiten, wo die Zukunft sich entscheiden soll, prophetisch auf diese hin; und es ist der Beruf und die Aufgabe des wahren Geschichtsforschers, in jeder Periode der Weltgeschichte diese Typen aufzufinden und richtig zu deuten. Gibt es nun schon in der Weltgeschichte, dessen Hauptfaktor doch die menschliche Freiheit ist, und die Gott nur überwacht, um ihre Resultate in seinen Welt- und Heilsplan einzufügen, solche prophetische Andeutungen der Zukunft, um wie viel mehr wird dies dann der Fall sein in der heiligen Geschichte, in der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden, deren Hauptfaktor Gott selbst ist, und deren Hauptereignisse Thaten Gottes sind. In dieser Geschichte ist Christus, der Gottmensch, das Ziel, wornach unter Gottes specieller Führung Alles hinstrebt, das Centrum, in welches alle Radien der Vergangenheit und der Zukunft zusammenlaufen. Auf ihn, der in der Mitte und Fülle der Zeit erschien, deutete der ganze alte Bund mit seinen Opfern und seinem ganzen Cultus, in der Geschichte des auserwählten Volkes im großen Ganzen und in der Ge-

schichte einzelner hervorragender Persönlichkeiten, vorbildlich hin, ebenso wie der neue Bund, die Kirche, nachbildlich auf ihn zurückweiset. Denn das Leben der Kirche im großen Ganzen und das Gnadenleben eines jeden Einzelnen in ihr ist nur ein Nachbild des irdischen Lebens Christi. Besonders waren es nun aber im alten Bunde die Stammväter und Repräsentanten des auserwählten Volkes, ein Abraham, ein David, in deren Leben und Schicksalen die künftige messianische Zeit, das Reich Christi, sich abspiegelte. So, um bei dem hier gegebenen Beispiele stehen zu bleiben, lag in der Art und Weise, wie Gott unter den Söhnen Abrahams eine Auswahl traf, den Einen unter seine besondere Führung nahm und ihn ohne alles vorhergehende Verdienst zum Träger und Fortleiter seiner Verheißung machte, den Andern aber von der theokratischen Familie ausschloß und ihn seine Wege gehen ließ, vorbildend die Geschichte des Reiches Christi angedeutet, wo auch der Eine ohne alles vorhergehende Verdienst von Gott bloß nach seinem gnädigen Wohlgefallen auserwählt und sicher zum Heile geführt wird; der Andere aber seinen sündhaften Trieben überlassen bleibt und nicht zum Heile gelangt. Der h. Geist aber, welcher als der auctor primarius sacrae scripturae gerade diese vorbildlichen Züge aus dem Leben der Patriarchen im A. T. hat aufzeichnen lassen, hat uns dieselben theilweise durch die h. Schriftsteller des N. T. gedeutet. Diese Deutungen sollen dann für uns Fingerzeige sein, daß unter den äußern Worten der h. Schrift noch ein tieferer Sinn verborgen ist, daß Gott in der h. Schrift nicht bloß durch Worte, sondern auch durch Thatsachen spricht. Sacrae scripturae auctor est Deus, in cuius potestate est, quod non solum voces ad designandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas, sagt treffend der h. Thomas Sum. p. I. quaest. 1 art. 10 in corp.

V. 14. Gegen das, was der Apostel im Vorhergehenden von der freien Gnadenwahl gesagt hat, hätte man möglicher Weise den Einwurf machen können, daß eine solche willkürliche Wahl ohne alle Rücksicht auf persönliches Verdienst ungerecht sei. Denn es drängt sich uns immer die weitere Frage auf: Warum denn wählt Gott, bei dem ganz

gleichmäßigen Mangel der Verdienste, von der Gesammtmasse den Einen, wie Jakob, aus und beruft ihn zum Heile, und warum läßt er den Andern, wie Esau, in der Gesammtmasse zurück, und beruft ihn nicht zum Heile? Auf diesen Einwurf und auf diese Frage antwortet der Apostel zunächst mit Schriftstellen, welche Gott eine solche Freiheit beilegen: der Wille Gottes ist der letzte Grund, den wir für die Gnadenwahl anführen können. Die weitere Frage: Warum will denn Gott? ist uns nicht erlaubt; wir können nur darauf antworten mit dem Ausrufe, womit der Apostel unten 11, 33 ff. diese ganze Abhandlung schließt: „O Tiefe der Weisheit, des Reichthums und der Erkenntniß Gottes! wie unerforschlich sind seine Wege!" u. s. w. — Wie 6, 1 und 7, 7 leitet der Apostel den Einwurf hier ein mit den Worten: „Was werden wir also dem Gesagten zufolge sagen? Es ist doch nicht Ungerechtigkeit bei Gott?" d. i. dürfen wir etwa behaupten, daß Gott ungerecht handelt, indem er so auswählt? Diese Folgerung weiset Paulus durch *μὴ γένοιτο* mit Abscheu von sich.

V. 15. „Denn zum Moses spricht er: „„Ich werde begnadigen, wen ich begnadigen will, und mich erbarmen, dessen ich mich erbarmen will."" Hier und mit den drei folgenden VV. gibt der Apostel die Begründung des vorhergehenden *μὴ γένοιτο* aus Schriftstellen, daher das *γάρ*. Da Paulus zu Lesern spricht, welche die Auctorität der h. Schrift anerkennen, so läßt er diese sprechen; denn ihr gegenüber muß jede Gegenrede des menschlichen Verstandes verstummen. Die Stelle, die er hier anführt, ist aus 2. Mos. 33, 19. Dort erbittet sich Moses von Gott, ihn sein Angesicht schauen zu lassen. Gott gewährt ihm diese Bitte insofern, als er die vorüberziehende Majestät Gottes von rückwärts sollte sehen dürfen. Dieses Zugeständniß begleitet Gott mit den hier angeführten Worten, die auf den vorliegenden Fall angewandt zunächst nichts anders besagen, als: ihm sei er nun einmal gnädig, ihm wolle er deßhalb auch aus bloßer Gnade, ohne daß Moses irgend einen Rechtstitel auf das Verlangte habe, die Bitte nicht abschlagen. Der Apostel gibt aber den Worten einen ganz allgemeinen Sinn: „Gott begnadige, wen er wolle,

nach durchaus freier Wahl"; und er durfte dies thun, da der göttliche Ausspruch ganz allgemein hingestellt ist. Der Gegenbeweis, den hiermit der Apostel gegen den angeführten Einwurf aufstellt, ist der: die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl wird durch die eigenen Aussprüche Gottes selbst bestätigt, mithin kann sie in keinem innern Widerspruche mit der Gerechtigkeit desselben stehen, wenn auch der Mensch sie nicht begreift.

V. 16. Mit *ἄρα οὖν* macht hier der Apostel den Schluß aus der vorher angezogenen Schriftstelle. Man muß *ἐστί* suppliren; *εἶναί τινος* heißt aber: „von Jemandem abhangen, facultatis cuiusdam esse." „Demnach also ist es nicht vom Wollenden noch vom Laufenden, sondern vom erbarmenden Gott abhängig." Das Subjekt, oder das, was nicht vom Wollen und Laufen der Menschen, sondern von der Erbarmung Gottes abhängig ist, ist hier nicht ausdrücklich ausgesprochen; es läßt sich aber aus dem Zusammenhange leicht ergänzen: es ist das Heil des Menschen, sein letztes Ziel und Ende. Daher bedient der Apostel sich hier auch des von den Rennspielen entlehnten Ausdruckes *τρέχειν*, „laufen" für „streben, sich bemühen." Der Sinn ist also: Nicht vom Wollen des Menschen, noch von seiner Bemühung aus eigenen Kräften hängt zuletzt sein Heil ab, sondern von der Erbarmung Gottes, von seiner Berufung und zuvorkommenden Gnade, die der Mensch aus eigenen Kräften sich nicht erwerben oder irgend verdienen kann, sondern die eben reine bloße Gnade ist. Wenn es scheinen will, daß der Apostel durch diese Worte dem menschlichen Streben dem göttlichen Willen gegenüber gar keinen Werth beilege, so ist dies eben nur Schein. In andern Stellen ermahnt der Apostel nachdrücklichst zu einem eifrigen anhaltenden Streben z. B. 1. Kor. 9, 24, wo er ausdrücklich sagt: „Wisset ihr nicht, daß die, welche in der Rennbahn laufen, zwar Alle laufen, aber nur Einer den Kampfpreis erhält? Laufet so, daß ihr ihn erhaltet." Hier hebt er nur die erbarmende Gnade besonders hervor, weil sie den Anfang machen muß, sie also der absolut letzte Grund unsers Heils ist. Wie sich

dann zu dieser Gnade in ihrem Fortgange die menschliche Freiheit verhalte, davon ist weiter unten die Rede.

V. 17. Um nun noch deutlicher zu zeigen, daß das Heil des Menschen in seinem letzten Grunde nicht von dem Willen und Streben des Menschen, sondern von dem Willen des erbarmenden Gottes abhange, führt der Apostel das Gegentheil als Beweis (γάρ) an, nämlich, daß Gott mit gleicher Freiheit dem Menschen seine Gnade entziehe, und diesen sich verstocken lasse, wie das Beispiel des Pharao zeige. „Denn es spricht die Schrift zum Pharao: „„Gerade dazu habe ich dich erweckt, damit ich zeige an dir meine Macht, und damit verkündigt werde mein Name auf der ganzen Erde."" λέγει ἡ γραφή i. e. ὁ ϑεὸς ἐν τῇ γραφῇ. Die Stelle ist 2. Mos. 9, 16. Statt εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε hat die LXX: ἕνεγκεν τούτου διετηρήϑης „deßhalb wurdest du beim Leben erhalten", was mit dem Grundtexte sich gut reimen läßt: בַּעֲבוּר זֹאת הֶעֱמַדְתִּיךָ. Denn עָמַד „stehen" hat im Hiphil die Bedeutung: „stehen machen, aufrecht erhalten", also „am Leben bewahren." Was der Apostel aber unter ἐξήγειρά σε verstanden habe, ist nicht ganz klar; die Bedeutung: „am Leben erhalten" können wir unmöglich mit Reithmayr dem Verbum ἐξεγείρειν vindiciren. Einige nehmen nun den Ausdruck in dem Sinne: „ich habe dich zum Sein, zum Leben erweckt" d. i. erschaffen. Dann resultirte aber aus diesem Ausdrucke die harte Lehre Calvins, daß Gott positiv und direkt einige Menschen zum Verderben erschaffe. Daher nehmen Andere den Ausdruck in dem Sinne: „ich habe dich zum Könige bestellt." Sehen wir aber auf V. 18, wo statt dessen σκληρύνειν „verhärten" steht, so ist ohne Zweifel der Sinn dieses Ausdrucks der: „ich habe dich zum Widerstande gegen mich erweckt, aufgeregt." Gott hatte nämlich den Pharao durch Moses wiederholt aufgefordert, das Volk Israel abziehen zu lassen, und jeder Aufforderung ein vorher angedrohtes Wunderzeichen folgen lassen, um den Willen des Königs geneigt zu machen. Sie wirkten aber bei ihm das gerade Gegentheil von dem, was sie bezweckten. Sobald der erste Eindruck des Schreckenzeichens vorüber war, wurde er nur noch verstockter. Da end=

lich, bei der Ankündigung der siebenten Plage, der Pest, läßt Gott ihm sagen, warum und wozu er so mit ihm verfahre. Er sollte wider seinen Willen dazu beitragen, daß Gottes Allmacht sich zeige, und dadurch sein Name vor allen Völkern verherrlicht werde (2. Mos. 9). Der ganze Sinn der Schriftstelle ist also der: Gott habe seither, durch die vorhergegangenen Wunder, den Pharao zum Widerstande erweckt, um in den nachfolgenden Wundern und endlich in dessen gänzlicher Vernichtung seine Macht desto mehr zu offenbaren, und dadurch sich vor den Menschen zu verherrlichen. Diese Aufregung Pharao's von Seite Gottes ist aber nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob Gott die faktisch eingetretene Widersetzlichkeit positiv gewollt und angestrebt habe; vielmehr war seine unmittelbare Absicht bei jedem Wunder, das Gegentheil des eingetretenen Erfolges zu erreichen. Die Thätigkeit Gottes wird hier vom Erfolge bezeichnet. Gott hat den Pharao in sofern zur Widersetzlichkeit aufgeregt, als die Wunder, die Gott verrichtete, solche hervorriefen und zur Folge hatten. Damit ist jedoch noch zu verbinden, daß Gott dem Pharao seine innerlich wirkende Gnade beschränkte, ihm nicht jenes überschwengliche Maaß der Gnade ertheilte, welches auch bei ihm hingereicht haben würde, seinen Willen zum Gehorsam zu bewegen, daß Gott also zwar nicht direkt und positiv, aber doch indirekt und privativ an dem Ungehorsame Pharao's sich betheiligte. Gott gab auch dem Pharao die gratia sufficiens, mit welcher er Gott gehorsam sein Heil wirken konnte, wenn er wollte, aber nicht die gratia efficax, mit welcher er sicher und unfehlbar sein Heil wirkte. — Aber auch diese freiwillige Verstocktheit Pharao's mußte, wie alle Sünde, dem letzten Zwecke Gottes, nämlich seiner Verherrlichung dienen; daher ὅπως διαγγελῇ κ. τ. λ.

V. 18. „Demnach also, wen er will, begnadigt er, und wen er will, verhärtet er.“ Hier die Folgerung aus dem Bisherigen, so zwar, daß der erste Theil des Vs. sich auf V. 15 u. V. 16 bezieht, der letztere aber auf V. 17. Es heißt zuerst: „Wen er will, begnadigt er.“ Der letzte Grund unserer Begnadigung und so=

mit auch unsers Heils liegt also in dem Willen Gottes und nicht etwa in unserm Willen, womit wir die Gnade Gottes ergreifen; denn dieses Ergreifenwollen ist wieder Gnade, da Gott nicht bloß das Vollbringen, sondern auch das Wollen gibt. Vgl. Phil. 2, 13: „Denn Gott ist es, der in euch wirket das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen." — In dem zweiten Verstheile: „wen er will, verhärtet er" bezeichnet das *σκληρύνειν* dasselbe, was vorher *ἐγείρειν* bedeutete: „Zur Widersetzlichkeit gegen Gott aufregen, gegen die Einwirkungen der göttlichen Gnade gefühllos machen." Es ist aber hier, ebenso wie bei dem *ἐγείρειν*, wiederum nicht eine positive göttliche Thätigkeit gemeint, welche direkt auf Verstockung des Menschen hinwirke, und dazu gewissermaßen nöthige, wie Calvin behauptete, sondern höchstens nur eine privative, in sofern Gott einigen Menschen nur die gratia sufficiens, nicht aber, wie den Prädestinirten, die gratia efficax gibt. Eine Folge dieser privativen Thätigkeit Gottes ist dann die Verhärtung und Verstockung des Menschen; aber die Schuld dieser Verhärtung liegt nicht auf Seite Gottes, sondern auf Seite des Menschen, der mit der gratia sufficiens nicht mitwirken will. Daß der Mensch die zuvorkommende Gnade Gottes ergreift und mit derselben mitwirkt, ist wiederum Gnade; bloß das traurige Vermögen des Nicht-mitwirken-Wollens ist dem Menschen nach dem Falle noch geblieben.

V. 19. Gegen das *ὃν θέλει σκληρύνει* macht sich hier der Apostel im Sinne eines Gegners eine Einrede: „Du wirst mir nun sagen: warum tadelt er (Gott) da noch wegen begangenen Ungehorsams, nachdem er durch den Rathschluß der Verstockung die Freiheit und damit zugleich die Zurechnung aufgehoben hat? denn seinem Willen, wer hat dem sich widersetzt" d. i. wer kann dem Willen Gottes widerstehen? Versteht man im vorigen V. das *θέλειν* in Beziehung auf *σκληρύνειν* von einem positiv auf Verstockung des Menschen abzielenden Willen, dem dann eine positive Einwirkung Gottes auf den Menschen entspricht, so hat diese Einwendung ihre volle Gültigkeit. Denn wenn Gott die Verstockung direkt und positiv will, und, wie jeder zugeben muß, sein Wille für den

Menschen eine unwiderstehliche Macht hat, wie kann er dann noch den Ungehorsam und Unglauben rügen? Ist da nicht der Mensch unfrei und damit unzurechnungsfähig? — Nun ist aber hier das θέλειν von einem bloß zulassenden Willen und das σκληρύνειν von einer bloß privativen Thätigkeit Gottes zu verstehen, wobei der freie Wille des Menschen und somit auch dessen Zurechnungsfähigkeit wohl bestehen kann.

V. 20 f. In dem angeführten Einwurfe lag eine indirekte Anklage gegen Gott. Daher läßt sich der Apostel auf eine direkte Widerlegung dieses Einwurfes nicht ein, sondern zeigt nur, welche Vermessenheit darin liege, daß der Mensch in seiner Niedrigkeit mit dem erhabenen Gott über sein Walten und Wirken zu rechten sich unterstehe. Dann weiset er den fingirten Gegner in dem Gleichnisse vom Töpfer und seinem Thone auf die Stellung hin, die der Mensch Gott gegenüber einnehme. Für uns sollen diese Worte des Apostels ein Fingerzeig sein, das Mysterium der Prädestination nicht mit unserm Verstande ergründen zu wollen. Denn wer denkend in dieses Mysterium eindringen will, der wird davon erdrückt. „Ja wohl, o Mensch! wer bist du, daß du mit Gott haderst? — Es wird doch nicht das Gebild zum Bildner sagen: warum hast du mich so gemacht?" — ἄνθρωπε hier mit dem Nebenbegriffe der Schwäche und Niedrigkeit. Das μενοῦνγε kann heißen: „ja wohl, freilich, imo vero", dann ist der Satz ironisch; es kann aber auch heißen: „vielmehr, quin imo" und dann ist der Satz berichtigend: „vielmehr — statt daß du dies zu fragen das Recht hättest — will ich dich fragen." Erstere Bedeutung ist hier vorzuziehen. σὺ τίς εἶ ist stark zu betonen = quantulus es. ἀνταποκρίνεσθαι eigentlich: „entgegen antworten." Eine solche Widerrede, sagt der Apostel, komme dem Menschen gegen Gott so wenig zu, als dem Gebilde die Frage an seinen Bildner: warum er es so, wie es eben ist, gemacht habe.

V. 21. „Oder hat nicht etwa der Töpfer Gewalt über den Thon, aus derselben Masse zu machen das eine Gefäß zur Ehre, das andere zur Unehre?" Ueber ἤ vgl. 2, 4. εἰς τιμὴν, εἰς ἀτι-

μίαν d. i. zum edlen, zum unedlen Gebrauche, vgl. 2. Tim. 2, 21. — Der Apostel bewegt sich hier durchaus in alttestamentlichen Bildern; vgl. Weish. 15, 7, wo zwar das Bild vom Töpfer und seinem Thon in anderer Beziehung vorkommt; ohne Zweifel hat aber die Stelle dem Paulus hier vorgeschwebt. Dort heißt es: „Der Töpfer knetet weiche Erde und macht daraus mühsam verschiedene Gefäße zu unserm Gebrauche. Von demselben Thone macht er Gefäße zum reinen Gebrauche (hier: εἰς τιμήν) und so auch Gefäße zum Gegentheil (hier: εἰς ἀτιμίαν), so daß der Töpfer entscheidet, wozu ein Gefäß gebraucht werden soll.“ Ganz in derselben Beziehung wie hier, von der sittlichen Bestimmung des Menschen, kommt das Bild vor im Buche Jesus Sirach 33, 13. 14: „Wie der Thon in der Hand des Töpfers, der ihn bildet und zurichtet und ganz nach seinem Gutdünken behandelt: so ist auch der Mensch in der Hand seines Schöpfers, der ihm vergilt nach seinem Ermessen.“ Jesai. 45, 9: „Wehe dem, der mit seinem Schöpfer hadert, eine Scherbe von den Scherben der Erde. Sagt denn der Thon zu seinem Töpfer: Was machst du? Und sagt dein Werk zu dir: du hast keine Hände?“ Auch diese Stelle hat der Apostel wahrscheinlich vor Augen gehabt. Vgl. noch Jerem. 18, 6. — Je nach den verschiedenen Ansichten, die man von der Prädestination sich gebildet hat, wird diese Stelle verschieden aufgefaßt. Calvin findet darin eine Bestätigung seines gräulichen Satzes: Gott schaffe einige Menschen nach seinem Rathschlusse zur Verdammniß, bestimme sie also auch positiv zum Bösen, als dem Mittel zum Zwecke. Der h. Augustin verstand φύραμα von dem ganzen durch Adams Sünde verdorbenen und der Verdammniß preisgegebenen Menschengeschlechte. Aus dieser ganzen Masse wähle Gott nach seinem unerforschlichen Rathschlusse Einige aus und gebe diesen seine wirksame Gnade als das Mittel, wodurch sie sicher und unfehlbar zu ihrem Heile gelangten, und zeige so an ihnen den Reichthum seiner Liebe und Erbarmung; den Andern, die er nicht auserwähle zum Heile, gebe Gott zwar die gratia sufficiens, womit sie ihr Heil wirken könnten, aber nicht die gratia efficax, womit sie ihr Heil wirklich wirkten; sie machten sich also selbst zu Gefäßen der Unehre,

und gäben so Gott Gelegenheit, an ihnen seine Gerechtigkeit zu zeigen. Erstere hätten Ursache, Gottes unverdiente Gnade zu preisen; Letztere aber keine, sich über Unrecht zu beschweren, da ihnen Gott die gratia sufficiens gebe. — Noch schärfer erklärt diese Worte Estius, welcher darin vom h. Augustin abweicht, daß er unter φύραμα nicht die massa damnata, sondern die Menschheit überhaupt ohne Rücksicht auf die Ursünde versteht; denn, sagt er ganz richtig, der Apostel sage hier nicht, der Töpfer mache aus derselben Masse ein Gefäß zur Ehre, ein anderes lasse er in der unedlen Masse zurück, sondern er sage vielmehr, der Töpfer mache aus derselben Masse das eine Gefäß zur Ehre, das andere zur Unehre. Er gibt dann den Sinn dieser Worte dahin an: Wie in den Theilen einer Thonmasse kein Grund liegt, warum der Töpfer aus dem einen Theile ein edles, aus dem andern ein unedles Gefäß macht, so liegt auch in den einzelnen Menschen als Theil der gesammten Menschenmasse kein Grund, warum dieser von Gott prädestinirt, jener nicht prädestinirt werde; der einzige Grund, den wir dafür angeben können, ist der Wille Gottes. Diese Deutung stimmt am besten mit den Worten des Apostels und mit dem ganzen Zusammenhange. — Diejenigen Theologen, welche der laxern Prädestinationslehre huldigen, wollen hier nach dem Grundsatze: omne simile claudicat, die einzelnen Ausdrücke nicht gepreßt wissen. Der Apostel, sagen sie, wolle durch dieses Gleichniß nur sagen, daß Gottes Hoheitsrecht über seine Geschöpfe unbedingt anerkannt werden müsse, und es keiner Kreatur zieme, diese seine Vollgewalt auch nur einen Moment zu beanstanden und dagegen Einrede zu erheben. In Demuth müsse der Mensch sich dem Willen Gottes ohne Widerrede unterwerfen und anerkennen, daß Gott das Recht habe, dem Menschen eine Bestimmung zu geben, wie er wolle. Ebenso erklärt diese Worte auch der h. Chrysostomus: „Nur auf diesen einen Punkt hin hat man die Vergleichung zu beziehen, daß man gegen Gott keine Widerrede sich erlauben dürfe, sondern seiner unaussprechlichen Weisheit zu huldigen habe.“ Allein wie wenig eine solche Deutung zum ganzen Zusammenhange und überhaupt zum Gedankengange des h. Paulus passe, sieht jeder leicht.

V. 22. 23. Was zunächst die Struktur dieser beiden VV. angeht, so bilden sie den Vordersatz einer Frage mit verschwiegenem Nachsatze, der sich aber von selbst versteht und kaum der Ergänzung bedarf, indem man in allen Sprachen so fragen kann: quid vero si? „wie aber, wenn?" oder: „wenn nun aber?" Wir können *τί ἐροῦμεν* oder *τί ἄτοπον* suppliren: „Wenn aber Gott, indem er seinen Zorn zeigen und seine Macht kund thun wollte, mit vieler Langmuth ertrug die Gefäße des Zorns, bereitet zum Verderben, und zugleich, um kund zu thun den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Gefäßen der Erbarmung, die er vorherbereitet hat zur Verherrlichung, — was sollen wir da sagen? liegt darin Ungerechtigkeit? Einige nehmen V. 22—29 als Vordersatz und V. 30 als Nachsatz; Andere finden in V. 23 den Nachsatz mit veränderter Construktion. Andere noch anders. — Der Participialsatz *θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι*, der dem Vordersatze vorausgeschickt ist, enthält den Hauptgedanken und gibt den Endzweck an, warum Gott so handelt. *ἤνεγκεν* „ertrug" d. i. duldete, nicht gleich vernichtete oder strafte. *σκεῦος ὀργῆς* entspricht dem *σκεῦος εἰς ἀτιμίαν* V. 21. *κατηρτισμένα* übersetzt die Vulgata apta, genauer wäre aptata oder apparata, wie Erasmus hat. Man beachte übrigens hier das Participium. Der Apostel sagt hier nicht, wie gleich bei den Gefäßen der Erbarmung: *ἃ κατήρτισε εἰς ἀπώλειαν* „die Gott bereitet hat zum Verderben", sondern „die bereitet sind zum Verderben"; denn diese Bereitung zum Verderben geht nicht, wie die Bereitung zur Verherrlichung, zuletzt von Gott, sondern vom Menschen selbst aus, obgleich Gott es von Ewigkeit voraussah, daß sie sich ins Verderben stürzen würden. V. 23. Der Finalsatz *καὶ ἵνα γνωρίσῃ κ. τ. λ.* ist dem Participialsatze *θέλων — αὐτοῦ* V. 22 coordinirt, und gibt einen zweiten Endzweck Gottes an. *δόξα* hier im Gegensatze zu *ὀργή* ist die den Menschen beseligende Herrlichkeit Gottes. — Was nun den Sinn und Zusammenhang dieser beiden VV. mit dem Vorhergehenden angeht, so kann dieser in verschiedener Weise gefaßt werden. Viele Interpreten wollen in diesen Worten eine

Milderung des Vorhergehenden finden, und legen den Hauptnachdruck auf ἤνεγκεν. Sie geben dann den Sinn so: Gott hat ein unbedingtes Recht über die Menschen, welches ihm von Niemandem bestritten werden kann. Wie nun der Töpfer den Gefäßen, die er aus demselben Thone bereitet hat, ganz nach Belieben eine Bestimmung geben kann, welche er will, so konnte auch Gott von den Menschen den Einen zu ehrenhaftem, den Andern zu unehrenhaftem Ziele ganz nach Belieben von vornherein bestimmen. Aber Gott macht von diesem absoluten Rechte keinen Gebrauch, vielmehr trägt er noch mit großer Langmuth solche, welche ihrerseits zum Verderben bereit und fertig sind, um späterhin seine Macht und seinen Zorn an ihnen kund zu thun. Ist aber Gott nicht einmal so strenge, als er sein könnte, nun, so frage ich: ist da noch etwas an seinem Walten auszusetzen? So nach mehren Aeltern auch Reithmayr. Allein diese Erklärung ist ganz verfehlt, und die einzig richtige die, welche mit Origenes, Estius und Andern in diesen VV. eine Angabe der göttlichen Zwecke findet, die das Walten und Fügen Gottes, das hier in Rede kommt, rechtfertigen sollen. Dann ist der Sinn der: Unbestreitbar hat Gott das Recht, ebenso unbedingt über die Menschen zu verfügen, als der Töpfer über seinen Thon. Wenn nun Gott gerade in der Absicht, um seine Strafgerechtigkeit und seine Allmacht desto nachdrücklicher zu zeigen, den Pharao und die ihm folgenden Zorngefäße (d. i. die gegen das Christenthum sich verstockenden Juden) mit aller Langmuth eine Zeitlang ertrug, und sie ertrug in der weitern Absicht, um an den Gefäßen des Erbarmens (d. i. den aus Egypten ausziehenden Juden und ihren Nachfolgern, den gläubiggewordenen Christen) die Fülle seiner Gnade zu offenbaren, — was ist dagegen einzuwenden? Räumt man jenes unbedingte Recht Gottes über die Menschen ein, so kann man auch gegen diese Endzwecke Gottes, die zuletzt auf seine Verherrlichung abzielen, nichts Haltbares einwenden.

V. 24 ff. Was der Apostel eben zunächst in Beziehung auf Pharao und die Israeliten gesagt hat, wendet er nun bestimmt auf den vorliegenden Fall an, jedoch betrifft die Anwendung zunächst nur das eine Glied, die σκεύη ἐλέους:

„Als solche, nämlich als Gefäße der Erbarmung, hat er auch uns berufen nicht bloß aus den Juden, sondern auch aus den Heiden.“ Das Relativ *οὕς* steht durch Attraktion statt *ἅ*, indem es eigentlich auf das vorhergehende *σκεύη* geht.

V. 25. Das vorhergehende *ἐξ Ἰουδαίων* bedurfte keines nähern Nachweises, da es sich von selbst verstand; denn äußerlich waren alle Juden zum christlichen Heile berufen. Wohl aber mußte das *ἐξ ἐθνῶν* für die judenchristlichen Leser näher begründet werden. Daß nun auch die Heiden zum Heile in Christo berufen seien, beweiset der Apostel aus alttestamentlichen Stellen, und zwar zuerst aus Hos. 2, 24: „Wie er auch beim Osee spricht: „„Ich werde das Nicht-mein-Volk mein Volk und die Nicht-Geliebte Geliebte nennen.““ Der Prophet stellt hier in einer Allegorie die Verstoßung Israels wegen Abgötterei und Sittenlosigkeit und die auf die Besserung hinwieder eintretende göttliche Begnadigung dar. *οὐ λαός μου* (לֹא־עַמִּי) und *οὐκ ἀγαπημένη* (לֹא־רֻחָמָה) sind symbolische Namen eines Sohnes und einer Tochter, die der Prophet in der Allegorie geboren werden läßt; sie stellen das Volk Israel dar und ihre Namen dessen Verhältniß zu Jehova. Der Prophet will sagen: Israel ist jetzt vor Gott ein Nicht-Volk, eine Nicht-Geliebte; aber wenn es sich wieder zu Jehova bekehrt, soll es wieder ein Volk Gottes, eine Geliebte heißen. Es handelt also diese Stelle eigentlich nicht von den Heiden, sondern vom Volke Israel. Allein der Apostel stellt Israel in seiner sittlichen Versunkenheit den Heiden gleich, und von diesem Gesichtspunkte aus macht er von dessen Wiederbegnadigung eine typische Anwendung auf die Berufung der Heiden zum messianischen Heile; und er konnte dieses um so mehr, da die Juden sich für „das Volk“ *κατ᾽ ἐξοχήν* hielten, die Heiden aber ein *οὐ λαός*, ein „Nicht-Volk“ nannten und diese von Gott gehaßt glaubten. Der Apostel will also sagen: Nach den Worten des Propheten werden die Heiden, dieses von Gott gehaßte sogenannte Nicht-Volk, das Volk Gottes werden. — Ebenso ist es mit der folgenden Stelle V. 26, welche Paulus aus Hos. 1, 10 (hebr. Text 2, 1) anführt: „Und es

wird geschehen, an demselben Orte, wo ihnen gesagt wurde: Nicht=mein=Volk seid ihr, dort werden sie Söhne des lebendigen Gottes genannt werden." Zunächst ist in dieser Stelle die Rede von Rückführung und Wiederannahme des exilirten Volkes des Reiches Ephraim; Paulus aber bezieht die Prophetie auf die Aufnahme der Heiden zum messianischen Heile. *καὶ ἔσται* ist ein bekannter Hebraismus entsprechend dem וְהָיָה. *ἐν τῷ τόπῳ — ἐκεῖ κληθήσονται* d. h. in demselben Palästina, wo die Heiden ein „Nicht=Volk Gottes" genannt wurden, dort in dem Centralsitze auch der neuen Theokratie werden sie Kinder Gottes genannt werden.

V. 27—29. Die Berufung der Heiden zum Heile in Christo hat Paulus eben aus dem Propheten Hoseas dargethan. Hier wendet er sich zum Gegentheile, zur Ausschließung eines großen Theils des jüdischen Volkes vom messianischen Heile. Auch diese Verwerfung der Juden, sagt er, ist bereits im A. T. voraus verkündet, und er führt, um dies zu zeigen, zwei Stellen aus dem Propheten Jesaias an. Die erste Stelle V. 27 und V. 28 ist aus Jes. 10, 22 f.: „Jesaias aber ruft über Israel: „„Wenn auch die Zahl der Söhne Israels ist wie der Sand des Meeres, der Rest nur wird gerettet werden. Denn ein Wort erfüllt er und beschleunigt es in Gerechtigkeit; ja ein beschleunigtes Wort wird der Herr ausführen auf Erden." — *κράζειν* bezeichnet das Laute und Nachdrückliche der prophetischen Rede: er ruft es, damit Alle es hören und zu Herzen nehmen. *τὸ ὑπόλειμμα* mit Nachdruck: „nur der Rest." Statt *σωθήσεται* steht im Hebräischen: יָשׁוּב בּוֹ „wird sich zu ihm — Jehova — bekehren." Der Apostel setzt aber nach der LXX *σωθήσεται* und versteht dieses von der Rettung durch Christus. V. 28 wechselt die LA. Lachmann hat nach Cod. AB: *λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς* „denn ein Wort d. i. ein Strafurtheil erfüllend und beschleunigend wird der Herr ausführen auf Erden." Die LA. des text. recept. aber, womit die Vulgata übereinstimmt und die auch Tischendorf aufgenommen: *λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέ-*

μνων ἐν δικαιοσύνῃ, ὅτι λόγον συντετμημένον ποιήσει κύριος ἐπι τῆς γῆς ist kritisch vorzuziehen. Dann ist zu den Participien συντελῶν und συντέμνων ein ἐστί zu ergänzen. Der Apostel citirt hier nach der LXX, welche כָּלְיוֹן (eigentlich „Vertilgung") durch λόγος übersetzt hat; dieses ist also hier in dem Sinne von „Rathschluß" = „Strafurtheil" zu fassen. Genau nach dem Hebräischen lauten die Worte dieses Vs. so: „Vertilgung ist beschlossen, einherfluthend Gerechtigkeit (mit sich bringend gerechte Strafe); denn Vertilgung und Strafgericht übet der Herr, Jehova Zebaoth, mitten im ganzen Lande." Der Sinn der ganzen prophetischen Stelle bleibt aber derselbe und ist der: Bald wird Jehova ein strenges Strafgericht über Israel ergehen lassen, und von der großen Menge der Kinder Israels wird nur ein kleiner Rest gerettet werden d. i. zum Heile in Christo gelangen. — V. 29. Die zweite Stelle, welche der Apostel anführt, ist genommen aus Jes. 1, 9 und wiederum genau nach der LXX citirt: „„Und", wie Isaias vorhergesagt hat, „wenn nicht der Herr der Heerschaaren uns einen Samen übrig gelassen hätte, — wie Sodoma wären wir geworden, und Gomorrha wären wir gleich geworden."" Der Prophet spricht zunächst von einer schon eingetretenen Verheerung des jüdischen Landes durch die verbundenen Könige von Syrien und Israel. Paulus aber faßt, wie schon das προείρηκεν anzeigt, die Stelle typisch von dem Ausschlusse des größten Theils des jüdischen Volkes vom messianischen Heile. Jene äußere Verwüstung des jüdischen Landes war nur ein Vorbild von dieser geistigen Verheerung des jüdischen Volkes. In den Aposteln und ersten Jüngern des Herrn blieb aber ein σπέρμα, ein Saatkorn des wahren Israel zur weitern Fortpflanzung übrig. Hätte sich keiner aus dem Judenthum im Glauben Christo angeschlossen, dann wäre allerdings ganz Israel dem Verderben verfallen und Gottes Verheißung aufgehoben. Nun aber wurde in den ersten Gläubigen aus dem Judenthume ein Saatkorn aufbewahrt, aus welchem am Ende der Tage das wahre Israel, das Israel κατὰ πνεῦμα, neu verjüngt aufsprossen wird. Vgl. unten 11, 16 ff.

Blicken wir nun zum Schlusse auf den vorhergehenden Absatz, der im Einzelnen allerdings seine großen Schwierigkeiten hat, zurück, und führen wir uns zum bessern Verständniß des Ganzen den Gedankengang desselben noch einmal wieder vor, so ist dieser kurz folgender: Nachdem der Apostel zuerst seinen tiefen Schmerz über die Ausschließung eines großen Theils des jüdischen Volkes vom messianischen Heile ausgesprochen, sagt er, daß hiedurch die Verheißungen, die Gott im A. T. diesem Volke gegeben habe, nicht vereitelt seien. Denn diese Verheissungen hätten nur dem wahren Israel gegolten; nicht aber Alle, welche von Abraham und Jakob abstammten, gehörten eben damit auch zum wahren Israel. Dies zeige sich schon vorbildlich in der Geschichte dieser Patriarchen; denn nicht alle Söhne derselben habe Gott als Bundeskinder und Fortpflanzer des göttlichen Segens angenommen, sondern jedesmal nur Einen; und diesen habe Gott ausgewählt nach seinem bloßen Willen ohne alle Rücksicht auf persönliches Verdienst. Zu dem wahren Israel, an welchem die göttlichen Verheissungen in Erfüllung gingen, gehörten somit auch nur die, welche von Gott mit absoluter Freiheit auserwählt würden. In einer solchen vom Menschen ganz und gar unabhängigen freien Wahl Gottes liege aber keine Ungerechtigkeit von Seite Gottes, was schon daraus erhelle, daß Gott selbst im A. T. sich eine solche Freiheit, den einen Menschen auszuwählen und ihn zum Heile zu führen, den andern aber sich verstocken zu lassen, zuschreibe. Wer also die Auctorität des A. T. anerkenne, der müsse zugestehen, daß diese freie Gnadenwahl Gottes mit seiner Gerechtigkeit nicht im Widerspruche stehe, selbst wenn der Verstand es auch nicht begreife. Auch dürfe man nicht fragen, wie Gott, wenn Alles von seiner Gnadenwahl abhänge, den Nichtausgewählten für sein Sündigen noch strafen könne, da Gott selbst hiernach der letzte Urheber der Sünde zu sein scheine; denn in einer solchen Frage liege eine Widerrede gegen Gott. Eine solche Widerrede gegen, ein solches Richten über Gott stehe aber dem Menschen ebenso wenig zu, als das Gefäß sich gegen seinen Verfertiger erheben dürfe. Wie der Töpfer volle Freiheit über den ihm gehörigen Thon habe, und er den Gefäßen, die er daraus bilde, eine ganz

beliebige Bestimmung geben könne, so sei es auch mit Gott. Wenn er einige Menschen nicht auswähle und zulasse, daß sie sich immer mehr verstocken, und er diese Verstockung mit Langmuth ertrage, um an ihnen desto nachdrücklicher seine Strafgerechtigkeit zu zeigen, — und wenn er andere auswähle und sie durch seine Gnade allmählig sicher zum Heile führe, um an diesen den Reichthum seiner Erbarmung zu zeigen, so sei dagegen nichts Gegründetes einzuwenden, eben weil Gott ein unbeschränktes Recht über seine Geschöpfe habe. Solche zum Heile Auserwählte habe Gott aus dem Judenthume und Heidenthume zum Christenthume berufen. Daß Gott auch aus dem Heidenthume Welche berufen, von dem Judenthume hingegen Viele ausschließen werde, sei schon von den Propheten des A. B. vorausgesagt worden.

§. 13. Israels Schuld.

9, 30 — 10, 21.

Bisher hat der Apostel die Frage, warum so viele Israeliten von dem messianischen Heile ausgeschlossen würden, nur vom göttlichen Standpunkte aus betrachtet, und als Grund hierfür die freie Gnadenwahl Gottes angegeben. Hätte der Apostel bloß das Bisherige geschrieben, so hätte die grelle Prädestinationslehre Calvins, die hierauf hauptsächlich sich gründet, wenigstens noch einen Schein von Berechtigung für sich. Jetzt aber beantwortet der Apostel die Frage auch vom menschlichen Standpunkte, und wie er eben die freie Wahl Gottes hervorgehoben, so faßt er jetzt die menschliche Freiheit ins Auge. Daran, sagt er jetzt, daß die Juden nicht die Gerechtigkeit des Glaubens, das Heil in Christo erlangten, sind sie selbst Schuld, weil sie durch Gesetzeswerke danach strebten, und an Christo Anstoß nahmen; weil sie eigene Gerechtigkeit geltend machen wollten, und sich nicht der göttlichen Anordnung, durch welche allein Gerechtigkeit erlangt werden kann, unterwarfen; endlich weil sie gegen die Lehre des Evangeliums sich verstockten. — Also nach der vollständigen Lehre des Apostels ist das endliche Heil des Menschen ein Produkt zweier Faktoren, der göttlichen

Gnade, die den Anfang machen muß, und der menschlichen Freiheit, die mitzuwirken hat.

V. 30. 31. Hier faßt der Apostel den wesentlichen Inhalt der angeführten prophetischen Stellen mit Berücksichtigung des V. 16 aufgestellten Satzes zusammen: Wie steht's also nach den angeführten Stellen mit der Sache? Gemäß der Wahrheit, daß es nicht auf Jemandes Wollen und Laufen ankommt, haben die Heiden, was sie nicht suchten, erlangt, die Juden aber, was sie suchten, nicht erlangt. Einige fassen beide VV. als Frage und nehmen ὅτι ἔθνη κ. τ. λ. als den Gegenstand der Frage angebend: „Was sollen wir dazu sagen, daß die Heiden u. s. w." oder so: Was sollen wir also sagen? sollen wir sagen, daß die Heiden u. s. w. — Allein besser setzen wir das Fragezeichen hinter ἐροῦμεν, und nehmen ὅτι ἔθνη κ. τ. λ. als Antwort: „Was sollen wir also sagen?" Was anders nach den angeführten Stellen und dem Satze V. 16 als dieses: „daß die Heiden, die nicht nach Gerechtigkeit strebten, die Gerechtigkeit erlangten, die Gerechtigkeit aber, die aus dem Glauben ist; Israel hingegen, das dem Gesetze der Gerechtigkeit nachjagte, zum Gesetze der Gerechtigkeit nicht gelangte." Der ganzen Darstellung liegt hier wieder das Bild vom Rennspiele zum Grunde. Die δικαιοσύνη ist das Ziel, wornach Alle laufen sollen, und zugleich der Kampfpreis. Der Apostel drückt sich aber absichtlich ganz paradox aus, um den Unterschied der christlichen Gerechtigkeit von der jüdischen recht zu markiren: Die Heiden, sagt er, welche um Kampf und Rennen sich nicht bekümmerten, empfingen den Ehrenpreis; die Juden aber, welche sich abgemüht, gingen leer aus. ἔθνη ist hier, obwohl der Artikel fehlt, generisch, wie das entgegenstehende Ἰσραήλ, also nicht: „(manche) Heiden", sondern „die Heiden" zu übersetzen. τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην „die nicht nach Gerechtigkeit strebten" nämlich durch Erfüllung eines äußern Gesetzes, da sie dieses nicht hatten. In Christo ist ein anderer Weg zur Rechtfertigung vor Gott dem Menschen eröffnet, der Weg des Glaubens; der Glaube an Christus und sein Werk bildet den Grund und die Wurzel alles Heils.

V. 31 ist die richtige LA. die des text. recept., womit die Vulgata übereinstimmt und die auch Tischendorf aufgenommen: *διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε*, Lachmann hat das zweite *δικαιοσύνης* gestrichen nach ABDEG und andern Codd. Es fragt sich nur, was wir unter dem Ausdrucke *νόμος δικαιοσύνης* zu verstehen haben? Viele Interpreten nehmen das erste Mal *νόμος δικαιοσύνης* als gleichbedeutend mit *δικαιοσύνη νόμου* und verstehen darunter die Gerechtigkeit, die das mosaische Gesetz lehrt und fordert. Allein dann wissen wir das zweite Mal mit diesem Ausdrucke nichts anzufangen, wo er unmöglich das mosaische Gesetz bezeichnen kann. Daher nehmen Andere besser das Wort *νόμος* hier wieder, wie oben 3, 27, im weitern Sinne als „Norm." Dann ist der Sinn: Israel jagte der Gerechtigkeit als Norm oder Ideal nach, gelangte aber zu dieser Norm, zu diesem Ideale nicht. Im Wesentlichen bleibt der Sinn derselbe, wenn wir mit Estius den Ausdruck lex iustitiae im Sinne des bloßen iustitia fassen. Den Grund, warum die Juden nicht zu diesem *νόμος δικαιοσύνης* gelangten, gibt der Apostel in den folgenden VV. an.

V. 32. 33. *διὰ τί;* scil. *εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασεν;* „Warum gelangte Israel zu dieser wahren Norm der Gerechtigkeit nicht?" Die Antwort ist: *ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων* scil. *ἐδίωξαν νόμον δικαιοσύνης*. „Weil sie nicht aus Glauben, sondern wie aus Werken darnach strebten." In dem *ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων* kann das *ὡς* als כ veritatis, besser aber als Bezeichnung der subjektiven Vorstellung gefaßt werden: die Juden meinten durch bloße äußere Gesetzeswerke zur wahren Gerechtigkeit zu gelangen, erreichten aber durch diese das Ziel nicht; wären sie vom Glauben ausgegangen, so würde dieser sie zu Christo geführt und in ihm würden sie den wahren *νόμος δικαιοσύνης* gefunden haben. Nun aber nahmen sie in ihrer stolzen Selbstgerechtigkeit Anstoß an Christo: „denn sie stießen an den Stein des Anstoßes." — Nach *προσέκοψαν* lesen der text. recept., Tischend. *γάρ* mit der Vulgata; Lachmann hat dies aber gestrichen. Fehlt *γάρ*, dann ist zu übersetzen: „Weil

sie nicht aus Glauben, sondern wie aus Werken danach strebend anstießen an den Stein . . . ." Das Citat V. 33: „Siehe ich setze in Sion einen Stein des Anstoßes und einen Fels des Aergernisses, und wer an ihn glaubt, wird nicht zu Schanden werden", ist aus Jes. 8, 14 und 28, 16 zusammengezogen. In der letztern Stelle ist unter dem Bilde eines auserlesenen Ecksteins von einer außerordentlichen Anstalt, von einer neuen Theokratie die Rede, die Gott in Sion, dem Mittelpunkte der alttestamentlichen Theokratie, gründen werde, und die Vielen zum Heile, Vielen aber auch Anlaß zum Untergange sein werde. Offenbar spricht da der Prophet von dem künftigen messianischen Reiche. — In der ersten Stelle heißt Jehova selbst der „Stein des Anstoßes." Christus ist aber der Jehova des A. B. Christus, dessen ganzes Auftreten Demuth predigte, dessen Gesetzbuch mit den Worten: „Selig sind die Armen im Geiste" begann, der nur gläubige Hingabe an sein Wort verlangte, war für die stolzen, auf natürliche Abstammung und Selbstgerechtigkeit vertrauenden Juden ein Anstoß; sie fühlten sich innerlich von ihm abgestoßen, eben weil ihre Gesinnung mit seinem ganzen Wesen einen grellen Contrast bildete. Vgl. Luk. 2, 34, wo der fromme Simeon von dem Kinde Jesus sagt: „Dieser ist gesetzt zum Fall und zum Aufstehen Vieler in Israel und zum Zeichen, dem widersprochen wird." — Statt des bloßen *ὁ πιστεύων* lesen Einige mit der Vulgata: *πᾶς ὁ πιστεύων*.

10, 1 ff. Bevor der Apostel an die weitere Ausführung des V. 32 und 33 schon angedeuteten Gedankens geht, daß nämlich die Juden ihr Schicksal selbst verschuldet haben, bezeugt er hier nochmals seine herzliche Theilnahme, die er für sie hegt, und lobt sie wegen ihres Eifers, der nur ohne rechte Einsicht sei. Es ist eine Art von captatio benevolentiae, um sich für das folgende Harte, was er ihnen zu sagen hat, geneigtes Gehör zu verschaffen. Daher auch die herzliche Anrede *ἀδελφοί*: „Brüder! der Wunsch meines Herzens und das Gebet zu Gott ist für sie zum Heile." Das *μέν* in *ἡ μὲν εὐδοκία* läßt ein *δέ* erwarten, das aber nicht folgt; der fehlende Gegensatz liegt

in dem V. 3 folgenden Tadel, der aber als Beschränkung eines Lobes, mithin nicht als Gegensatz eingeführt wird (de Wette). Statt ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ des text. recept. haben Lachmann und Tischendorf mit der Vulgata ὑπὲρ αὐτῶν „für sie", nämlich die Juden. Also ein inniges Verlangen hegt der Apostel, daß auch die Juden, seine Stammgenossen, zum Heile gelangen mögen, und dieses Verlangen drängt ihn, für ihre Rettung zu Gott zu beten. Diese letzten Worte sprechen klar gegen die absolute Reprobationslehre, die man dem Apostel hat andichten wollen. Denn hat Gott Einige positiv zur Verdammniß erschaffen und vorausbestimmt, was nützt da noch das Gebet des Apostels für sie? — Den Grund dieser seiner Theilnahme für sie gibt er V. 2 an: „denn ich gebe ihnen Zeugniß, daß sie Eifer für Gott haben." ζῆλος θεοῦ ist der Eifer für Gott, für Gottes Ehre. Vgl. Apstg. 21, 20. Gal. 1, 14 und andere Stellen. Es fehlte den Juden damaliger Zeit, besonders denen, die zur pharisäischen Sekte gehörten, nicht an Eifer für Jehova und sein Gesetz — Paulus war ja selbst früher ein solcher Eiferer gewesen —, aber ihr Eifer war ein blinder Eifer, er eiferte gegen das, was sie mit Liebe hätten aufnehmen müssen, gegen Christus und seine Lehre, daher der Zusatz: „aber nicht nach Einsicht." Von diesem blinden Eifer der Juden spricht auch der Heiland Joh. 16, 2 f.

V. 3 f. Begründung des vorhergehenden ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν: „Denn, indem sie die Gerechtigkeit Gottes nicht kennen und die eigene geltend zu machen suchen, haben sie sich nicht der Gerechtigkeit Gottes unterworfen." Der „Gerechtigkeit Gottes" d. h. der Gerechtigkeit, die dem Menschen durch Christum von Gott kommt, und die er nur vermittelst des Glaubens sich aneignet, setzt der Apostel hier die eigene d. h. die durch eigenes Wirken und Streben scheinbar erworbene Gerechtigkeit gegenüber. Diese ἰδία δικαιοσύνη ist dieselbe mit der, welche der Apostel sonst die δικαιοσύνη νόμου nennt. In dem ζητοῦντες liegt, daß ihr Streben, sich selbst zu rechtfertigen, vergeblich war. Die δικαιοσύνη θεοῦ wird hier als eine Anordnung, als ein νόμος (vgl.

9, 31) betrachtet, dem man sich in Demuth unterwerfen muß, daher ὑπετάγησαν. — Die Annahme der göttlichen Gerechtigkeit setzt wesentlich eine Selbstdemüthigung voraus, und diese fehlte den Juden, weil sie ihr ganzes Vertrauen auf eigene Gesetzeswerke setzten. Der Apostel gibt also hier zugleich die Ursache an, wodurch die Juden ihr Schicksal selbst verschuldet haben. Sie wollten sich selbst rechtfertigen durch Haltung des mosaischen Gesetzes, und sahen nicht ein, daß dieses Gesetz in Christo sein Ziel und Ende gefunden habe. Daher fährt der Apostel V. 4 begründend fort: „Denn das Ziel des Gesetzes ist Christus." τέλος hat die beiden nahe verwandten Bedeutungen „Ende" und „Ziel." Nehmen wir das Wort in der letztern Bedeutung, dann ist der Sinn dieses Ausspruches: Das ganze alttestamentliche Gesetz, sowohl das Sitten= als auch das Ceremonialgesetz zielte auf den kommenden Heiland hin, hatte ihn zu seinem letzten Zwecke. Das Sittengesetz sollte durch äußere Strenge das Volk Israel für den kommenden Messias erziehen, zu ihm hinführen; es war mit seinem kathegorischen Imperativ ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, wie der Apostel Gal. 3, 24 es nennt, hatte also eine durchaus propädeutische Bedeutung. Als nun Christus wirklich erschien, da hörten von selbst die Dienste des Pädagogen auf; das Gesetz als solches hatte sein Ziel und damit auch sein Ende erreicht. Der Zweck des Ceremonialgesetzes ging aber darin auf, typisch auf Christum und sein Reich hinzudeuten; es hatte nur, wie es Hebr. 10, 1 heißt, „den Schatten der zukünftigen Güter, nicht das Wesen der Güter selbst." Als daher dieses Wesen der Güter, Christus, selbst in die Welt eintrat, da hörte der Schatten, der Typus, von selbst auf. Fassen wir den Sinn so, dann fallen hier beide Bedeutungen von τέλος zusammen. Wenn nun der Apostel sagt, das Gesetz habe in Christo sein Ziel und Ende erreicht, so ist dies nicht so zu verstehen, als ob das Mosaische Sittengesetz fürderhin keine Verbindlichkeit mehr für uns habe — vielmehr hat auch das Mosaische Gesetz, als Ausdruck der moralischen Weltordnung Gottes, eine ewige Seite, welche für Alle und für immer gültig bleibt (Matth. 5, 17) —; sondern Paulus will damit nur sagen, daß jenes Sitten=

gesetz als äußeres, zwingendes Gesetz aufgehört hat. Denn nachdem Christus durch seinen h. Geist die Liebe, welche die Erfüllung des Gesetzes ist, in unsere Herzen ausgegossen hat, ist das früher bloß äußere Gesetz ein inneres geworden, hat also als Gesetz, als etwas äußerlich Gesetztes, für uns aufgehört. Estius will nach dem Vorgange mehrerer griechischen Interpreten τέλος in dem Sinne von impletio, perfectio fassen: „Christus ist die Erfüllung des Gesetzes" d. i. Christus hat für uns das Gesetz vollkommen erfüllt. Allein hätte der Apostel diesen Gedanken ausdrücken wollen, so würde er gewiß nicht τέλος, sondern etwa πλήρωμα geschrieben haben, wie unten 13, 10: πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη. — Das εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι drückt den Zweck aus: Christus ist das Ziel und Ende des Gesetzes „zur Rechtfertigung für jeden, der glaubt" d. i. damit Alle, die an ihn glauben, durch ihn die Rechtfertigung erlangen. Also, was das Gesetz nicht geben konnte, die wahre Rechtfertigung, das gab Christus: die Bedingung zur Erlangung derselben ist von Seiten des Menschen der Glaube, und sie ist bestimmt für Alle. Diese beiden Sätze, die in dem πιστεύοντι und in dem παντί liegen, werden nun im Folgenden näher nachgewiesen, und zwar der erste V. 5—10, der zweite V. 11—13.

V. 5—10. Den Beweis, daß die wahre Rechtfertigung und das Heil nur durch den Glauben zu erlangen sei, führt der Apostel hier aus der h. Schrift und zwar so, daß er aus dem Gesetzbuche selbst nachweiset, daß Moses neben der Gesetzesgerechtigkeit auch schon auf eine Glaubensgerechtigkeit hingewiesen habe. Für die Gesetzesgerechtigkeit führt er V. 5 die Stelle 3. Mos. 18, 5 an, worin es heißt: „Haltet meine Gebote und meine Satzungen; welcher Mensch sie thut (יַעֲשֶׂה אֹתָם), wird leben in ihnen." Unter den vielen Varianten dieser Stelle ist die LA. der Vulgata: γράφει, ὅτι τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ die leichteste und natürlichste: „Denn Moses schreibt, daß der Mensch, der die Gerechtigkeit, welche aus dem Gesetze ist, thue, leben werde durch sie." In der LA., welche Lachmann und Tischendorf nach

überwiegenden Auctoritäten aufgenommen haben: *Μωυσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου, ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς*, ist *γράφειν* mit dem Accusativ in der Bedeutung „beschreiben" zu fassen, und unter *αὐτὰ* sind dann die einzelnen Gebote (*προςτάγματα*) zu verstehen; der Sinn bleibt aber derselbe. Der Hauptnachdruck liegt immer auf *ὁ ποιήσας*. Bei der Gesetzesgerechtigkeit, will der Apostel sagen, kommt nach den Worten des Moses selbst Alles auf das Thun an. Nur derjenige, welcher alle einzelnen Verordnungen des Gesetzes vollbringt, wird vor dem Gesetze als Gerechter angesehen, erleidet nicht den Tod, der dem Gesetzesübertreter gedroht war, participirt an der Verheißung eines langen und glücklichen Lebens, welche das Gesetz seinem Beobachter gab. — Diesem *ποιεῖν* steht nun im Folgenden das *πιστεύειν* gegenüber, was bei der Glaubensgerechtigkeit erforderlich ist.

V. 6—9. „Die Gerechtigkeit aus dem Glauben hingegen spricht also: „„Sage nicht in deinem Herzen: Wer wird hinaufsteigen zum Himmel?"" d. h. um Christum herabzuführen; oder: „„Wer wird hinabsteigen in die Unterwelt?"" d. h. um Christum von den Todten heraufzuführen; sondern was sagt sie: „„Nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen"", d. h. das Wort des Glaubens, welches wir verkünden, daß, wenn du bekennest mit deinem Munde Jesum als Herrn, und glaubst in deinem Herzen, daß Gott ihn auferweckt hat von den Todten, du wirst gerettet werden." Die Stelle, welche der Apostel hier anführt und zugleich deutet, ist aus 5. Mos. 30, 11—14. Er bedient sich hier nicht der gewöhnlichen Anführungsformel: *ὡς γέγραπται* oder *Μωυσῆς γράφει*, sondern führt die Glaubensgerechtigkeit personificirt und redend ein, weil die Stelle unverändert nicht paßte, sondern eine Anwendung erforderte. Die Anwendung aber, die der Apostel von der Stelle macht, gibt uns ein merkwürdiges Beispiel paulinischer Interpretation des A. T.; sie zeigt uns, wie frei er mit dem

Buchstaben der h. Schrift umging. In der mosaischen Stelle ermahnt Moses die Israeliten zur treuen Haltung des Gesetzes und sagt dann: „Und das Gebot, das ich dir heute gebiete, ist nicht über dir oder fern von dir, oder im Himmel befindlich, daß du sagen möchtest: Wer von uns kann in den Himmel steigen, um es zu uns herabzubringen, daß wir es hören und im Werke erfüllen? Auch ist es nicht über dem Meere, daß du vorwändest und sagtest: Wer kann für uns über das Meer fahren, und es zu uns herüberholen, daß wir es hören können und thun, was es gebietet? sondern das Wort ist dir sehr nahe, in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du es thust." — Der Apostel setzt nun in der Anwendung, die er von dieser Stelle macht, statt des „Gesetzes" „Christum", und deutet das „vom Himmel herab- und über's Meer herholen" von der Menschwerdung und Auferstehung Christi als den beiden Hauptthatsachen, die das ganze Erlösungswerk in sich schließen. Diese Deutung ist keine bloß rhetorische Accommodation, wie selbst katholische Interpreten meinen, sondern ihr liegt eine tiefere Anschauung von dem Verhältnisse des A. B. zum N. B., zu Christo, zum Grunde. Der Apostel hat so eben noch Christum das τέλος νόμου genannt; der alttestamentliche νόμος, als ausgesprochenes objektives Wort Gottes, war nur ein Vorbild und Abbild des Urwortes Gottes, welches in Christo sich inkarnirte; in ihm fand der alttestamentliche νόμος sein Ziel und seine Erfüllung; was also von diesem galt, das gilt von Christo in eminenter Weise. So der h. Thomas: Non est inconveniens, si, quod Moses dixit de mandato legis, hoc Apostolus attribuat Christo; quia Christus est verbum Dei, in quo sunt omnia Dei mandata. Der Apostel will nun mit dem Ganzen sagen: Was Moses vom Gesetze sagt, daß man es nicht für unerreichbar und fern halte, so daß man es vom Himmel herab und von jenseits des Meeres herholen müßte, sondern, daß es jedem vorliege, und man es nur anzunehmen, mit Herz und Mund zu bekennen brauche, das gilt in höherm Sinne auch von Christo und seinem Werke. Wir brauchen die Erlösung, die in der Menschwerdung und Auferstehung Christi sich concentrirt, nicht aus eigener Kraft-

anstrengung zu vollbringen und ins Werk zu setzen, wir brauchen Christum nicht vom Himmel herab und aus dem Grabe hervorzuholen, sondern die Erlösung ist bereits vollbracht, sie liegt objektiv vor, wir brauchen nur daran zu glauben, sie gläubig in uns aufzunehmen. — Statt *μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου* heißt es im Hebräischen bloß: לֵאמֹר, LXX: *λέγων*, worin aber nach dem Zusammenhange ein prohibitiver Sinn liegt. Diesen drückt Paulus hier direkt aus, weil sein Citat isolirt vom Originalzusammenhange ist; und *ἐν τῇ καρδίᾳ σου* setzt er hinzu, weil der Unglaube zuletzt im Herzen seinen Sitz hat. Die beiden folgenden Fragen: *τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν* und *τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον*, sind im Sinne des Apostels Fragen des Unglaubens, welcher die Menschwerdung und Auferstehung Christi für unmöglich hält und deßhalb in Abrede stellt. Daher setzt er mit *τοῦτ' ἔστι* seine Deutung hinzu, worin er den Zweck, welcher bei dem *ἀναβαίνειν* und *καταβαίνειν* gemeint sei, angibt, und somit eine nähere Erklärung über die Tendenz jener Fragen hinzufügt: Sage nicht: Wer kann zum Himmel hinaufsteigen? nämlich um Christum herabzubringen; oder wer kann in die Unterwelt hinabsteigen? nämlich um Christum heraufzuholen. Denn dieses fragen heißt so viel, als für unmöglich halten, daß Christus vom Himmel herabgestiegen, oder von den Todten auferstanden ist. In diesen Fragen liegt also ein Zweifel an der Menschwerdung und Auferstehung Christi, den beiden Hauptthatsachen der Erlösung. Für *τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον* heißt es im Urtexte nach der LXX: *τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης*. Allein diese Worte konnte Paulus in seiner Anwendung der Stelle auf Christum nicht brauchen. Er veränderte sie daher nach einem sonst gewöhnlichen Gegensatz von Himmel und Unterwelt, weil sie so deutlicher ausdrücken, was er sagen will. Die Verwechslung von *θάλασσα* mit *ἄβυσσος* lag auch nahe, weil in der h. Schrift das Meer häufig *ἄβυσσος* genannt wird. — V. 8 bildet *ἀλλὰ τί λέγει* einen etwas ungenauen Gegensatz zu *μὴ εἴπῃς* V. 6, da *ἀλλά* eigentlich das gegensätzliche *ἐγγύς* einführen sollte. Zu *λέγει* müssen wir *ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη* oder mit

der Vulgata *ἡ γραφή* ergänzen. In dem *ἐγγύς σου... καρδία σου* liegt der eigentliche Punkt des Zusammentreffens: Wie im A. T. das göttliche Wort des Gesetzes vorlag und man es nur zu erfüllen brauchte, so liegt im N. T. das Wort des Glaubens Jedem nahe; man hat es nur gläubig in sich aufzunehmen. Das *ῥῆμα* wird dann näher charakterisirt als das Wort der apostolischen Glaubenspredigt, deren Inhalt V. 9 kurz angibt. (Hinter *κηρύσσομεν* V. 8 ist mit Lachmann ein bloßes Komma zu setzen und das folgende *ὅτι* = „daß" zu fassen.) Als die beiden nothwendigen Bedingungen des Heils werden hier angegeben: das Bekenntniß, daß Christus der Herr und Erlöser sei (*κύριον* ist Prädikat) und der Glaube an seine Auferstehung. Der Apostel stellt Bekenntniß zuerst und dann Glauben, veranlaßt durch die angeführte alttestamentliche Stelle: Bekenntniß entspricht dem *ἐν τῷ στόματί σου*, Glaube dem *ἐν τῇ καρδίᾳ σου*. Unter Bekenntniß müssen wir aber hier und im Folgenden das muthige Bekenntniß Christi unter Leiden und Verfolgungen, die dasselbe in der ersten christlichen Zeit nach sich zog, verstehen, so daß dieses Bekenntniß zusammenfällt mit der standhaften Ertragung der Drangsale um Christi willen. Es ist hier aber bloß der Glaube an die Auferstehung Christi genannt, weil diese die Grundthatsache der ganzen Erlösung bildet und alle andern Thatsachen in sich einschließt.

V. 10. Hier wird die Nothwendigkeit des Glaubens und Bekenntnisses begründet (*γάρ*) und jedem seine besondere entsprechende Wirkung zugetheilt. „Denn mit dem Herzen glaubt man zur Rechtfertigung; mit dem Munde aber bekennt man zum Heile." Der Herzensglaube d. i. das feste Ergreifen der von Gott in Christo uns dargebotenen Erlösung wirkt innere Entsündigung und Heiligung d. i. Rechtfertigung. Dieser Glaube erprobt sich, zeigt sich in Hoffnung und Liebe wirksam durch das standhafte Bekenntniß, welches in Mitte der Verfolgung um Christi willen für Christus abgelegt wird, und wirkt so das Heil. Nur dem im standhaften Bekenntnisse sich vollendenden Glauben ist die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt. Zu *καρδίᾳ πιστεύεται* macht der h. Thomas

folgende treffende Bemerkung: Corde i. e. voluntate. Nam cetera, quae ad exteriorem Dei cultum pertinent, potest homo nolens; sed credere non potest, nisi volens. Intellectus enim credentis non determinatur ad assentiendum veritati ex necessitate rationis, sicut intellectus scientis, sed ex voluntate; et ideo scire non pertinet ad iustitiam hominis, quae est in voluntate, sed credere.

V. 11—13. Begründung des zweiten V. 4 aufgestellten Satzes, daß der Glaube Alle zum Heile führe, und zwar zunächst aus Jes. 28, 16: „Denn die Schrift sagt: „„Jeder, der an ihn glaubt, wird nicht zu Schanden werden."" — Das *πᾶς* steht weder im Hebräischen noch in der LXX, liegt aber implicite in dem Participium *ὁ πιστεύων*. Der Apostel hebt es ausdrücklich hervor, weil es ihm hier darauf ankommt, zu zeigen, daß Christus Gerechtigkeit spendet einem Jeden, welcher glaubt (vgl. V. 4). Dieses *πᾶς* wird nun V. 12 näher erläutert: „denn es ist kein Unterschied zwischen Juden und Heiden; denn derselbe ist Herr, reich für Alle, die ihn anrufen." Die ganze Menschheit ist dem Apostel in zwei Theile getheilt, Juden und Heiden, die in der vorchristlichen Welt sich schroff gegenüberstanden, in Christo aber ein Ganzes geworden sind. Denn er, ein und derselbe ist der Herr und das Haupt Aller, und theilt seine Gnaden an Alle aus, die ihn anrufen d. i. an ihn glauben. Christi Erlösungsverdienst ist bestimmt für Alle, und hinreichend, ja überflüssig (*πλουτῶν* scil. *χάριτι*) für Alle; die Grundbedingung von Seite des Menschen, um desselben theilhaft zu werden, ist der Glaube. Dieser Gedanke, daß Christus reich sei für Alle, die ihn anrufen, wird nun V. 13 durch die Worte des Propheten Joel 3, 5 (Vulg. 2, 32) begründet; zugleich dient aber diese Stelle auch zum Belege *στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν* V. 10, wofür der Schriftbeweis noch rückständig war: „denn Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden." Paulus citirt die Worte nicht mit einer Anführungsformel, sondern macht sie zu seinen eigenen, indem er sie durch *γάρ* in seine Rede einfügt. — Für die messianische Beziehung dieser Stelle spricht sowohl der

Context, als auch die authentische Interpretation des Petrus, Apstg. 2, 21.

V. 14 f. „Wie nun sollen sie anrufen den, an welchen sie nicht glauben? wie sollen sie aber glauben an den, von welchem sie nicht gehört haben? wie sollen sie aber hören ohne Prediger? wie aber sollen sie predigen, wenn sie nicht gesandt werden? wie geschrieben steht: „„Wie lieblich sind die Füße derer, die Frieden verkünden, verkünden das Heil."" Was im Vorhergehenden, besonders in dem *ὑπετάγησαν* V. 3, schon implicite ausgesprochen ist, daß nämlich die Schuld der Ausschließung eines großen Theils des jüdischen Volkes vom messianischen Heile an den Juden selbst liege, das nimmt Paulus jetzt zum Gegenstand der besondern Erörterung. Er knüpft an die vorher angeführte prophetische Stelle an: Alle also können nur durch Anrufung Jesu Christi, als des Herrn und Heilandes, das Heil erlangen; diese Anrufung ist aber nicht möglich ohne Glauben. Das Glauben aber ist nicht möglich, ohne daß man von Außen her Kunde von Christo und seinem Werke empfange. Denn die Erlösung in Christo ist eine objektive historische Thatsache, die man nicht durch Reflexion aus sich entwickeln, sondern von der man gehört haben muß; sie muß uns von Außen her nahe gebracht werden, erst dann können wir sie im Glauben in uns aufnehmen. Zum Hören von unserer Seite sind aber von der andern Seite Glaubensprediger nöthig. Damit man aber dem Worte der Glaubensprediger Glauben schenken könne, müssen diese auch wirklich eine höhere Mission haben; sie müssen dazu berufen, ermächtigt und beglaubigt sein. Ohne höhere Mission kein wahrer Glaube; Apostolicität ist ein nothwendiges Merkmal der wahren Kirche. Also das Anrufen ist bedingt durch den Glauben, der Glaube durch das Vernehmen, das Vernehmen durch die Verkündigung, die Verkündigung durch die Sendung. Die letzte wird nun als nothwendig erwiesen durch die Stelle Jes. 52, 7, die der Apostel frei citirt. Die richtige LA. ist hier die von Tischendorf aufgenommene: *τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην, τῶν εὐαγγελι-*

ζομένων τὰ ἀγαθά, womit auch die Vulgata übereinstimmt. Lachmann hat nach Cod. ABC das τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην gestrichen, aber mit Unrecht. Denn leicht konnten die Abschreiber wegen des doppelten εὐαγγελιζομένων die ersten Worte übersehen. Der Artikel vor ἀγαθά ist kritisch sehr verdächtig. Der Prophet spricht zunächst von der Botschaft der Befreiung aus dem babylonischen Exile. Boten kommen über das Gebirge mit der Freudenbotschaft, daß Jehova in Sion wieder seinen Thron aufgeschlagen. Die Hoffenden begrüßen schon aus der Ferne die Füße, welche die Freudenboten herzutragen. Diese Befreiung aus dem babylonischen Exile war aber nur ein Vorbild von der Befreiung aus dem wahren Exile der Sünde durch Christum, und diese Freudenboten nur ein Vorbild der Apostel des Herrn, welche die wahre frohe Botschaft, das wahre Evangelium, der ganzen Welt verkündeten. Der gewöhnliche Text hat in allen diesen Fragen Futura: ἐπικαλέσονται u. s. w. Lachmann hat dafür nach gewichtigen Auctoritäten die Conjunktive ἐπικαλέσωνται u. s. w. aufgenommen, die dann als Coniunctivi deliberativi zu fassen sind. — Diese beiden VV. bilden übrigens nur eine Einleitung zu dem folgenden V.

V. 16. „Aber obgleich alle genannten Bedingungen hier vorhanden waren, gehorchten doch nicht alle Juden (denn von ihnen spricht hier der Apostel) der Heilsbotschaft." Bemerken wir, daß der Apostel hier, wie oft, das Glauben ein „Gehorchen" nennt. Es liegt darin ausgedrückt, daß der Glaube nicht bloß Sache des Intellektes ist, sondern daß der Wille cooperiren müsse, wenn es zum Glauben kommen soll. Die bündigsten Demonstrationen bringen den Menschen nicht zum Glauben, wenn der Wille nicht zustimmt. Nemo credit, nisi volens, sagt der h. Augustin. An diesem Gehorsam, an dieser Hingabe des Willens an das Glaubensobjekt, fehlte es bei den Juden, und deßhalb waren sie selbst Schuld an ihrer Ausschließung vom Christenthume. Auf diesen Mangel an Glaubensgehorsam, fährt der Apostel fort, hat schon der Prophet Jes. 53, 1 hingedeutet, wenn er sagt: „Herr, wer glaubt unserer Kunde?" ἀκοή, wörtliche Uebersetzung

von שְׁמוּעָה, ist hier objektiv im Sinne von „Kunde, Botschaft" zu fassen.

V. 17. Folgerung (ἄρα) aus der vorher angeführten Bibelstelle, um die Wahrheit, die schon in V. 14 liegt, nochmals zu erhärten, daß nämlich der Glaube die Kunde vom Evangelium, das Vernehmen desselben, voraussetze, daß also die Juden diese Kunde hätten annehmen sollen: „Also der Glaube ist aus dem Vernehmen, das Vernehmen aber durch das Wort Christi." Der Glaube, will der Apostel sagen, wird vermittelt durch das Hören; denn das Ohr ist der einzige Sinn für die Aufnahme übersinnlicher Wahrheiten; das Hören wird aber vermittelt durch die Predigt Christi und seiner Apostel. Den Schluß: also hat Jeder die Pflicht, die Predigt des Evangeliums zu hören, verschweigt der Apostel als sich von selbst verstehend. Uebrigens spricht Paulus in diesem Abschnitte zwei wichtige Sätze aus, nämlich 1) der Glaube erzeugt sich und pflanzt sich fort nicht durch den todten Buchstaben der h. Schrift, sondern nur durch das lebendige Wort; und 2) zur Verkündigung des Evangeliums bedarf es einer höhern göttlichen Mission. Also das katholische Traditionsprincip und das Apostolat finden wir hier deutlich ausgedrückt. — Statt Χριστοῦ (Vulgata, Lachmann) hat der text. recept. θεοῦ. Dann bezeichnet ῥῆμα θεοῦ das gepredigte Wort Gottes.

V. 18. Hier macht der Apostel sich selbst einen Einwurf: „Aber ich sage d. i. ich frage, haben sie die Predigt des Evangeliums vielleicht nicht gehört?" Möglich wäre nämlich die Entschuldigung gewesen, die ungläubigen Juden hätten vom Evangelium nichts vernommen. Diese Entschuldigung schneidet aber der Apostel ab durch eine Stelle aus Ps. 19, 5: Freilich haben sie gehört, denn es heißt: „Ueber die ganze Erde ging ja aus ihr Schall (αὐτῶν scil. εὐαγγελιζομένων) und bis zu den Enden des Erdkreises ihre Worte." Der Psalmist spricht zunächst von der Offenbarung Gottes in der Natur. Die Natur, sagt er, predigt Gottes Ehre; ihre Predigt verhallt weder Tag noch Nacht, an alle Menschen ergeht sie, die dafür ein empfängliches Herz haben. Der

Apostel wendet aber diese Worte auf die christliche Offenbarung an. Auch die Predigt dieser Offenbarung Gottes in Christo hatte die Bestimmung, überall bis zu der Erde Gränzen zu ertönen, war damals, wo Paulus dieses schrieb, bereits in dem größten Theile der damals bekannten Welt erschollen, wenigstens war sie im Lande der Juden für Jeden, der hören wollte, laut genug verkündet, so daß die Entschuldigung des Nichtgehörthabens hier keinen Platz hatte.

V. 19—21. Ein zweiter Einwurf, den der Apostel sich selbst macht und zugleich die Widerlegung desselben. Möglicher Weise hätten die Juden sich noch damit entschuldigen können, daß es ihnen an Erkenntniß gefehlt habe, daß sie die Predigt des Evangeliums nicht verstanden hätten: „Aber, ich sage, hat Israel die Predigt des Evangeliums etwa nicht verstanden?" Auch diese Entschuldigung schneidet der Apostel ab durch Bibelstellen. Zuerst führt er die Stelle 5. Mos. 32, 21 an: „Zuerst Moses, der die Reihe der Propheten eröffnet, spricht: „„Ich will euch zur Eifersucht erregen durch ein Nicht-Volk, durch ein unverständiges Volk will ich euch zum Zorne reizen." — ἐπ' οὐκ ἔθνει = בְּלֹא־עָם d. i. durch ein Volk, das eigentlich kein Volk, das nicht als Volk zu betrachten ist. Die Juden nannten sich das Volk, הָעָם κατ' ἐξοχήν, die Heiden aber bezeichneten sie verächtlich als ein לֹא־עָם oder als ein עַם נָבָל, ἔθνος ἀσύνετον. In dieser Stelle nun sagt Jehova zu den Israeliten, weil sie ihn gereizt hätten durch einen Nicht-Gott, und erbittert durch ihre thörichten Götzen, so werde auch er hinwieder sie aufreizen durch ein Nicht-Volk und erbittern durch eine thörichte Nation; er werde ihnen seine Liebe entziehen und sie den Heiden zuwenden, und dadurch ihre Eifersucht aufregen. Diese Androhung fand aber im höhern Sinne ihre Erfüllung in der Aufnahme der Heiden zum Christenthum, und in der Ausschließung der Juden von demselben. Der Apostel will also sagen: Konnten die Heiden, die von den Juden verächtlich ein Nicht-Volk, ein für religiöse Erkenntniß blindes Volk genannt werden, die Predigt des Evangeliums verstehen, so können die Juden ein Nichtverstehenkönnen nicht vorwenden. Dasselbe liegt in der folgenden Stelle V. 20

und V. 21 aus Jes. 65, 1. 2: „Jsaias aber erkühnt sich und sagt: „„Jch bin gefunden worden von denen, die mich nicht suchten, ich bin offenbar geworden denen, die nicht nach mir fragten.““ Jn Betreff Jsraels aber sagt er: „„Den ganzen Tag streckte ich meine Hände aus nach einem ungläubigen und widerspänstigen Volke.““ — *ἀποτολμᾷ καὶ λέγει* d. i. sagt es frei und offen heraus, ohne den Haß seines Volkes zu fürchten. Der Apostel citirt diese Stelle frei nach der LXX und mit Umkehrung der beiden parallelen Glieder. Das Subjekt zu *εὑρήθην* und *ἐξεπέτασα* ist natürlich Gott, der durch den Propheten spricht. *ἀντιλέγοντα* „widerstrebend, sich auflehnend.“ Also die Heiden, die von dem kommenden Messias nichts wußten, sich also auch nicht nach ihm sehnten, die haben ihn gefunden; die Juden aber, nach denen er während der ganzen Zeit des A. B. seine Arme ausstreckte, um sie liebevoll zu sich einzuladen, haben ihn von sich gestoßen. Sie können sich also mit Nichtkenntniß nicht entschuldigen. — Diese letzten VV. bilden den Uebergang zu dem folgenden wichtigen Abschnitte.

§. 14. Jsraels Trost.

11, 1 — 36.

Nachdem der Apostel im Vorhergehenden seinen Stammgenossen eine bittere Wahrheit gesagt hat, nachdem er ihnen zu Gemüthe geführt, daß sie selbst die Schuld ihrer Ausschließung vom messianischen Heile tragen, und sie sich weder damit entschuldigen können, daß sie die Predigt des Evangeliums nicht vernommen, noch auch, daß sie dieselbe nicht verstanden hätten, wendet er sich jetzt zum Troste, und führt Trostgründe für diese Erscheinung an. Er nimmt diese her theils aus der Gegenwart, theils aus der Zukunft. Trotz dieser Ausschließung eines großen Theils des jüdischen Volkes vom messianischen Heile, sagt der Apostel, darf man doch nicht glauben, daß Gott sein Volk gänzlich verstoßen habe; vielmehr hat er einen Theil desselben durch gnädige Auswahl aufgenommen. Allerdings hat sich der andere Theil verstockt, aber diese Verstockung hat durch Gottes gnädige

Fügung heilsame Folgen gehabt; sie hat dazu gedient, die Heiden zu gewinnen. Endlich wird diese Verstockung auch nur so lange dauern, bis die Heiden in ihrer Gesammtheit in die Kirche Christi werden eingegangen sein; dann wird auch Israel im großen Ganzen gerettet werden.

V. 1. Aus den alttestamentlichen Stellen, die der Apostel 10, 19 ff. angeführt hat, hätte man möglicher Weise die Folgerung ziehen können, daß Paulus die völlige Verwerfung des jüdischen Volkes von Gott behaupte. Um dieser falschen Folgerung zuvorzukommen, wirft er hier selbst die Frage auf, ob nicht vielleicht Gott sein Volk verstoßen habe: „Ich sage d. h. frage nun: hat denn nicht vielleicht Gott sein Volk verstoßen?" Auf „verstoßen" und „sein" liegt hier der Hauptnachdruck. — Nachdem der Apostel diese Folgerung, wiederum durch *μὴ γένοιτο*, mit Abscheu zurückgewiesen hat, begründet er diesen Abscheu dadurch, daß er sagt: „Denn auch ich bin ein Israelit, aus dem Saamen Abrahams, vom Stamme Benjamin", werde mich also nicht selbst zu den Verstoßenen zählen. Die zu *Ἰσραηλίτης* noch hinzugefügten genealogischen Merkmale: *ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ* und *φυλῆς Βενιαμίν* vollenden den Begriff eines ächten Israeliten. Paulus war aus dem Saamen Abrahams, also nicht etwa ein Proselyt; ja noch mehr, er war aus dem Stamme Benjamin. Der Stamm Benjamin aber bildete nebst Juda und Levi das Jehova treu gebliebene Volk bei dem allgemeinen Abfalle der übrigen Stämme, den theokratischen Kern der Nation nach dem Exile.

V. 2—4. Was der Apostel durch *μὴ γένοιτο* schon ausgedrückt hat, hebt er hier mit Nachdruck noch einmal hervor: „Nicht hat Gott sein Volk verstoßen, welches er vorher erkannt" und als das seinige auserwählt hat. In dem *ὃν προέγνω* gibt der Apostel den tiefsten Grund für die Unmöglichkeit des völligen Verstoßens an. Gott hatte aus reiner Gnade das Volk Israel zum Träger seiner Offenbarungen und Verheißungen aus allen Völkern ausgewählt zu dem Zwecke, daß es zum Heile in Christo gelange. Wäre also das ganze Israel von Gott verstoßen und vom messianischen Heile ausgeschlossen worden, so hätte

Gott seinen Zweck verfehlt, in seiner Voraussicht geirrt, was nicht möglich ist. Das προέγνω ist hier in demselben Sinne, wie oben 8, 29, von der Gnadenwahl Gottes zu fassen. „Oder", fährt Paulus argumentirend fort, „wisset ihr nicht, was die Schrift im Elias sagt, wie er Klage anbringt bei Gott wider Israel?" — ἐν Ἡλίᾳ nicht „vom Elias", sondern nach alter Citationsweise: „in dem Abschnitte, der vom Elias handelt." So heißt Mark. 12, 26: ἐπὶ τοῦ βάτου „in dem Abschnitte vom Dornbusche." ὡς ἐντυγχάνει κ. τ. λ. ist abhängig von οὐκ οἴδατε, und steht parallel mit ἐν Ἡλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή. — Die Stelle, welche nun V. 3 und V. 4 angeführt wird, ist aus 3 (1) Kön. 19, 10. 14 mit kleinern Abweichungen nach der LXX citirt: „„Herr! deine Propheten haben sie getödtet, deine Altäre umgerissen; und ich allein bin übrig gelassen und sie trachten mir nach dem Leben"" — Diese Klage sprach Elias auf der Flucht vor Jezabel, der Gemahlin des israelitischen Königs Achab, welche diesen verleitet hatte, den Baalscultus einzuführen und die Propheten und Priester Jehova's zu tödten. Auch dem Elias wurde von ihr der Tod gedroht, weil er gegen die Baalspriester geeifert; er floh deßhalb in die Wüste und sprach hier zu Gott diese Worte. — Unter θυσιαστήρια haben wir wohl mit Estius Altäre zu verstehen, welche Einzelne aus dem Volke Israel aus Frömmigkeit sich errichteten, als ihnen von ihren gottlosen Königen verboten wurde, nach Jerusalem zu gehen, um dort ihr Opfer darzubringen. — Auf diese Klage erging dann an ihn der Gottesspruch (χρηματισμός): „„Ich habe mir übrig behalten sieben tausend Männer, welche das Knie nicht beugten vor Baal."" Der text. recept. hat τῷ Βάαλ. In der LXX wechselt das Maskulinum mit dem Femininum, weil Baal eine androgyne Gottheit war. Willkürlich nimmt Estius τῇ Βάαλ für τῇ τοῦ Βάαλ scil. εἰκόνι oder στήλῃ.

V. 5. Hier die Anwendung des vorher angeführten Beispiels: „So ist nun auch jetzt ein Rest geblieben nach Auswahl der Gnade." Der Apostel will hiemit sagen: Zur Zeit des Elias war der Abfall Israels von Jehova zwar

groß, aber doch war noch eine ansehnliche Zahl treu geblieben, und diese wurde in dem Strafgerichte, welches Gott wegen des Götzendienstes verhängte, verschont, um als übrig gebliebener Rest sein Volk zu bilden. Ebenso ist auch jetzt bei dem geistigen Strafgerichte Gottes über Israel, d. i. in dem Ausschlusse desselben vom messianischen Heile, ein Theil verschont, und als das wahre Volk Gottes in das Christenthum aufgenommen. Die Aufnahme in dasselbe geschah aber nicht mit Rücksicht auf irgend ein Verdienst von ihrer Seite, sondern nach der freien Gnadenwahl Gottes.

V. 6. Um die freie Gnadenwahl Gottes noch einmal recht hervorzuheben, analysirt der Apostel den Begriff „Gnade": „Wenn aber, sagt er, aus Gnade ein Rest geblieben ist, so folgt von selbst, daß er nicht um der Werke d. i. um seiner Verdienste willen" geblieben ist. Denn wo Verdienst, also rechtlicher Anspruch auf Lohn ist, da kann von Gnade nicht mehr die Rede sein, da ja, wie der h. Augustin treffend sagt: gratia, nisi gratis sit, gratia non est. — Der Zusatz des text. recept.: *εἰ δὲ ἐξ ἔργων οὐκέτι ἐστὶ χάρις· ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον,* fehlt in Cod. ACDEFG, in der Itala und Vulgata, in vielen andern Versionen und bei fast allen lateinischen KVV., und gibt sich auch deutlich genug als Glossem zu erkennen.

V. 7. Folgerung aus dem Vorhergehenden V. 2—6: „Wie nun?" d. i. was folgt aus dem Gesagten? — Das folgende *ὃ ἐπιζητεῖ . . . οὐκ ἐπέτυχεν* faßt Lachmann wieder als Frage: „Erlangte Israel das, wonach es strebte, nicht?" Dann die Antwort: „Die Auswahl aber erlangte es." Besser aber nehmen wir das Ganze als Antwort auf die Frage *τί οὖν;* Was ist nun das Resultat? Dieses, daß Israel der Masse nach nicht erlangte, wonach es fortwährend strebte, nämlich die wahre Rechtfertigung, wie aus 9, 33 ff. bekannt ist. Nur eine Auswahl d. h. eine Anzahl der von Gott aus Gnade Ausgewählten erlangten die *δικαιοσύνη* vermittelst des Glaubens an Christus, und an diesen gingen die Verheißungen Gottes in Erfüllung. „Die Uebrigen aber wurden verstockt", wurden an Verstand und Willen unempfänglich für die Aufnahme des Heils in Christo, und zwar, wie

das Folgende zeigt, dadurch, daß Gott ihnen seine Gnade entzog. — πωρόω (von πῶρος der Tuffstein) heißt eigentlich „versteinern", dann überhaupt „verhärten, gefühllos machen, verstocken"; es ist ein stärkerer Ausdruck, als σκληρύνω 9, 18.

V. 8—10. Für diese Verstockung und die damit verbundene Ausschließung vom messianischen Heile führt der Apostel zwei biblische Stellen an. Bei dem ersten Citate V. 8 sind dem Apostel zwei verwandte Stellen, nämlich Jes. 29, 10 und 5. Mos. 29, 4 zusammengeflossen. Das erste Glied: „„Es gab ihnen Gott den Geist der Betäubung oder Erstarrung"" ist aus einer Strafrede des Propheten. Für πνεῦμα κατανύξεως steht im Urtexte רוּחַ תַּרְדֵּמָה, einen in den Zustand tiefen Schlafes, in Betäubung versetzenden Geist. Etymologisch bezeichnet κατανύξις (von κατανύσσω) eigentlich das „Zerstechen." Das zweite Glied: „„Augen, damit sie nicht sähen und Ohren, damit sie nicht hörten bis auf den heutigen Tag"", ist genommen aus der Abschiedsrede Moses an Israel. Der Sinn ist: wie der Schlaftrunkene mit offenen Augen nicht sieht, mit offenen Ohren nicht hört, so ging es auch den Juden zur Zeit Christi. Sie verschlossen sich der Wahrheit, die ihnen klar und einfach entgegentrat. Wer sich aber dauernd der Wahrheit verschließt, den verstockt Gott zuletzt gänzlich durch Entziehung seiner Gnade. Daher ist das ἔδωκεν nicht bloß von einer Zulassung zu verstehen, sondern es ist hier von einer positiven oder vielmehr privativen Einwirkung Gottes die Rede. Entzieht Gott dem Menschen das πνεῦμα ἅγιον, dann fällt auf ihn mit einer gewissen Nothwendigkeit das πνεῦμα κατανύξεως. — Die zweite Stelle, welche Paulus V. 9 und V. 10 anführt, ist aus Ps. 68 (69), 23. 24: „„Es werde ihr Tisch zum Fallstrick und zum Fange und zum Anstoß und zur Vergeltung ihnen d. h. während sie sorglos essen und trinken und sich dem Wohlleben ergeben, ereile sie unversehens Unheil und Verderben; es mögen verdunkelt werden ihre Augen, damit sie nicht sehen, und ihren Rücken krümme allezeit"" d. i. geistig verblendet und verstockt mögen sie werden, und laß durch Un=

glück und schwere Leiden sie niedergebeugt werden. Im Hebräischen heißt der letzte Hemistich: „Und ihre Lenden laß beständig wanken.“ Der h. Sänger ist heimgesucht von schweren Leiden, die ihm von seinen Widersachern angethan werden. Er bittet deßhalb Gott, er möge ihm zu Hülfe kommen, da er unschuldiger Weise mißhandelt werde, und von menschlicher Hülfe sich ganz verlassen fühle, und er möge seinen Feinden das irdische Wohlleben, um dessentwillen sie ihn so schnöde behandeln, zum Falle werden lassen. David war aber der Typus Christi, seine Feinde Vorbilder der Feinde Christi und der Kirche, und der Apostel will sagen: Was David gegen seine Feinde erflehte, das ist jetzt an den Widersachern Christi in Erfüllung gegangen. Die göttliche Lehre, das Evangelium, welches ihnen als eine geistige Speise vorlag, und das sie im Glauben hätten in sich aufnehmen sollen, ist ihnen zum Fluche geworden wegen ihres Unglaubens.

V. 11 ff. Der Apostel hat im Vorhergehenden gesagt: Gott habe nicht das gesammte Israel verstoßen, sondern nach seiner Gnadenwahl einen Theil desselben ausgewählt, und diesen als das wahre ächte Israel in das Christenthum aufgenommen. Der andere und zwar größere Theil habe sich allerdings gegen den Gnadenruf verstockt und sei deßhalb in immer tiefere Verblendung gesunken, wie dies auch schon im A. T. vorherverkündigt sei. Aber, fährt nun Paulus hier fort, diese Verstockung eines großen Theils des jüdischen Volkes diente nach Gottes unbegreiflichem Rathschlusse zur Berufung der Heiden; Israels Fall war das Heil der Heidenwelt. Die Heidenchristen dürfen sich aber dessen nicht überheben; denn immerhin bildet das wahre Judenthum den eigentlichen Stamm der neutestamentlichen Heilsökonomie, und die Heiden sind nur eingepfropfte Zweige; auch wird dereinst das Judenthum in seiner Gesammtheit in die christliche Kirche eintreten. — „Ich sage d. i. frage nun: Sie haben doch nicht etwa gestrauchelt, um zu fallen?“ ἔπταισαν ist nur ein milderer Ausdruck für ἐπωρώθησαν V. 7, vielleicht veranlaßt durch das σκάνδαλον V. 9. πέσωσιν steht im klimaktischen Verhältniß zu ἔπταισαν. Jenachdem wir aber ἵνα ekbatisch oder final fassen, modificirt sich der Gedanke. Im ersten Falle ist der Sinn:

War ihr Straucheln von der Art, daß sie ganz und gar fielen und nun in unheilbarem Sturze darniederliegen. So die Vulgata, welche ein sic hinzufügt: numquid sic offenderunt, ut caderent. So auch Estius: Num ita Dei iudicio sint excaecati Iudaei, ut prorsus actum sit de tota natione nec speranda sit ulla restitutio. Behalten wir aber mit dem h. Augustin die ursprüngliche finale Bedeutung des ἵνα bei, dann ist der Sinn: Strauchelten sie bloß, um zu fallen? Hatte Gott dabei, daß er sie straucheln ließ, bloß den Zweck, daß sie fallen sollten? War an ihr schuldvolles Straucheln gar kein höherer Endzweck, als eben ihr Fallen, geknüpft? So der h. Thomas: Numquid Deus permisit eos offendere solum, ut caderent i. e. propter nullam aliam utilitatem inde consequentem, sed solum volens eos cadere? Letztere Fassung ist vorzuziehen, weil sich so die Antwort besser anschließt: „Keineswegs; sondern durch ihren Fall ward das Heil den Heiden", d. h. ihr schuldvolles Straucheln diente nach Gottes weisen Absichten den Heiden zum Heile. Zu ἀλλὰ ... τοῖς ἔθνεσιν ist γέγονεν zu ergänzen. Die Apostel wandten sich nach dem Auftrage des Herrn mit der Predigt des Evangeliums immer zuerst an die Juden. Von diesen zurückgestoßen gingen sie dann zu den Heiden, vgl. Apstg. 13, 46. So wurde also geschichtlich der Fall der Juden d. i. ihr Unglaube den Heiden zum Heile. Hinwieder sollte die Aufnahme der Heiden ihre Rückwirkung auf die Juden äußern, sollte diese antreiben, den Heiden gleichzukommen; daher: „um sie, die Juden, zur Nacheiferung zu reizen." Richtig Theophylakt: ἵνα ἡ τῶν ἐθνῶν τιμὴ δάκνουσα τούτους ... πείσῃ προσελθεῖν.

V. 12. Hier fügt der Apostel in Form eines Schlusses a minori ad maius eine andere noch wichtigere Hoffnung hinzu, nämlich daß die endliche Aufnahme der ungläubigen Juden noch heilsamer für die Heidenwelt sein werde: „Wenn aber ihr Fall der Reichthum der Welt geworden ist, und ihre Minderzahl der Reichthum der Heiden, um wie viel mehr wird ihre Fülle der Reichthum der Welt sein." Kurz und treffend erläutert diese Worte der h. Thomas: Bonum est potentius ad utili-

tatem inferendam quam malum, sed malum Iudaeorum magnam utilitatem gentibus contulit; ergo multo maiorem confert mundo eorum bonum. Wenn der Unglaube der Juden nach göttlicher Fügung die Veranlassung wurde, daß die heidnische Welt den Reichthum des christlichen Heils empfing, und wenn die geringe Zahl der Juden, die in das Christenthum eintrat, durch Gottes gnädige Fügung die Ursache wurde, daß eine große Anzahl Heiden in die Kirche eintrat; um wie viel mehr wird da ihre Fülle d. i. der Eintritt der Gesammtheit der Juden in die Kirche Christi der Welt Heil bringen! ἥττημα gibt die Vulgata richtig mit diminutio; denn hier, wo das Wort im Gegensatze zu πλήρωμα „Fülle, Gesammtheit" steht, kann es nur die „Minderzahl" d. i. ihre Aufnahme in geringer Zahl, bezeichnen. Der h. Thomas faßt diminutio in der Bedeutung „Verlust": „Wenn der Verlust ihrer ursprünglichen Würde als Volk Gottes...", oder als abstractum pro concreto: diminutio eorum i. e. aliqui minimi et abiecti ex Iudaeis gentes spiritualiter ditaverunt, scil. Apostoli, de quibus dicitur 1. Cor. 1: Infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia. Allein beide Erklärungen sind zu gesucht. Die Ausdrücke κόσμος und ἔθνη sind hier gleichbedeutend.

V. 13. 14. Man lese hier mit der Vulgata, den griechischen Interpreten und Tischend., ὑμῖν γάρ nach Cod. DEFGI und nicht mit Lachmann nach AB ὑμῖν δέ. Paulus will hier bestätigen, was er eben gesagt hat, daß nämlich die Aufnahme der Heiden auch den Zweck habe, die Juden zur Nacheiferung zu reizen. Er wendet sich daher hier mit τοῖς ἔθνεσιν zunächst an den heidenchristlichen Theil seiner Leser: „Denn euch, den ehemaligen Heiden, die ihr vielleicht meinen könntet, nur euch allein gehöre mein Amt, und ich bekümmerte mich gar nicht um die Bekehrung der Juden, sage ich, insofern ich freilich Heidenapostel bin, verherrliche ich mein Amt, ob ich etwa mein Fleisch d. i. mein Volk zur Nacheiferung aufreize, und Einige von ihnen rette." — ἐφ' ὅσον, mit der Vulgata, von der Zeit, in dem Sinne von quamdiu „so lange", zu fassen, geht nicht wohl an wegen des beschränkenden μέν. Besser also nehmen wir es mit

Estius als Angabe des Grundes = in quantum, quatenus „in wiefern." Nach Apstg. 9, 15. 22, 21. Gal. 2, 7 ff. war dem h. Paulus vorzugsweise die Heidenwelt als Wirkungskreis zugewiesen, und er suchte, wie er hier sagt, sein Amt durch eifrige Bemühung für die Bekehrung der Heiden zu verherrlichen (*δοξάζειν*) auch deßhalb, um seine Volksgenossen zur Nacheiferung der Heiden anzuregen. *μοῦ τὴν σάρκα* ist dasselbe mit: *τοὺς συγγενεῖς μου κατὰ σάρκα*, 9, 3. Dem *μέν* folgt kein ausdrückliches *δέ*, allein der Gegensatz liegt in dem *εἴπως παραζηλώσω κ. τ. λ.* Der Apostel will also sagen: Ihr Heidenchristen müsset nicht glauben, als ob mein Amt nur euch gehöre; in sofern ich freilich Heidenapostel bin, ist mein erstes Augenmerk auf die Heiden gerichtet, um diese für das Christenthum zu gewinnen, aber indirekt habe ich auch mein Volk im Auge; durch die Bekehrung der Heiden will ich auf die Juden wirken, indem ich sie dadurch aufrege, den Heiden nachzueifern.

V. 15. Begründung des *εἴπως παραζηλώσω κ. τ. λ.* Der Apostel wünscht so sehnlich, durch seine fruchtbare Wirksamkeit unter den Heiden die Juden zur Nacheiferung aufzuregen, und sie so ins Christenthum aufgenommen zu sehen: „denn wenn ihre Verwerfung Versöhnung der Welt war, was wird die Aufnahme anders sein, als Leben von den Todten." War die Verstoßung der Juden vom christlichen Heile die Veranlassung, daß die Heidenwelt (*κόσμος*) ins Christenthum aufgenommen wurde, was wird dann erst die allgemeine Aufnahme der Juden in die Kirche für eine Folge nach sich ziehen? Welche andere als die allgemeine Auferstehung von den Todten. Mit andern Worten: Gab die Verstockung der Juden Veranlassung zur Verbreitung des Evangeliums in der ganzen Welt, bezeichnete sie also den Anfang des Heils für alle Menschen, so wird die allgemeine Aufnahme der Juden ins Christenthum die Vollendung des Heils bezeichnen. Der Eintritt der Auferstehung von den Todten also und somit auch des Endes der Welt ist durch die allgemeine Bekehrung der Juden bedingt; nicht eher tritt die Vollendung ein, als die Gesammtheit der Juden ins Christenthum aufgenommen ist (vgl. unten V. 25 f.) Hieraus ergibt sich

allein schon, welche Wichtigkeit auch noch jetzt die Juden im göttlichen Weltplan haben, wie sie noch jetzt in der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden von der größten Bedeutung sind. Wir nehmen also *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* im eigentlichen Sinne für *ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν*. Mehrere Exegeten, auch Estius, haben diesen Ausdruck ethisch von geistiger Auferstehung verstanden, und es von der novitas vitae ex morte peccati erklärt. Allein diese Deutung ist schon deßhalb abzuweisen, weil dann mit diesem Ausdrucke nichts Höheres ausgedrückt wäre, als durch das vorhergehende *καταλλαγή*. Die proverbielle Fassung des Ausdrucks in dem Sinne: „Der Eintritt der Juden ins Christenthum werde einen so lebendigen Aufschwung des christlichen Wesens erzeugen, daß es scheinen werde, als ob die Welt von den Todten zum neuen Leben wieder auferstanden sei" (Justin.) — ist matt und flach.

V. 16. Dieser V. enthält in Form eines hypothetischen Schlusses eine Bestätigung der im vorhergehenden V. ausgesprochenen Hoffnung auf die dereinstige Aufnahme des gesammten jüdischen Volkes ins Christenthum. Man kann die Gedankenverbindung etwa so fassen: „das aber hoffe ich, wenn es wahr ist, daß, wenn der Erstling heilig d. i. gottgeweiht ist, dann auch die ganze Teigmasse heilig ist; und wenn die Wurzel heilig ist, dann auch die Zweige heilig sind." Der Ausdruck ist bildlich, theils aus dem Opferwesen, theils aus der Natur entlehnt; allein die Deutung ist streitig. *ἡ ἀπαρχή* „der Erstling", der von einer Menge Produkte Gott geweiht wird; hier wohl wegen *φύραμα* das Erstlingsbrod. Nach 4. Mos. 15, 19—21 mußte nämlich von jedem Gebäcke, wenn der Teig geknetet wurde, ein Theil vorweggenommen und davon ein Brodkuchen gebacken werden, der durch die Priester Gott dargebracht wurde. Durch dieses Gott geweihte Erstlingsbrod erhielt dann das ganze Gebäck den Charakter der Geweihtheit. Am natürlichsten ist es nun, unter diesem Gott geweihten Erstlingsbrode mit Toletus die Apostel und ersten Jünger des Herrn zu verstehen, welche aus der Masse des Judenthums Gott zuerst geheiligt wurden. In ihnen wurde implicite die Gesammtheit der Juden Gott geweiht und so

zur Aufnahme ins Christenthum bestimmt. In der zweiten Metapher können wir aber unter „Wurzel" nur die Erzväter, unter „Zweige" aber die von ihnen abstammenden einzelnen Juden verstehen. Diese Erzväter waren heilig, gehörten durch ihr Glaubensleben der wahren Theokratie, die in Christo in die Erscheinung trat, bereits an, waren Mitglieder seiner Kirche, die katholisch ist, d. i. alle Zeiten umfaßt; daher haben auch ihre Nachkommen, die einzelnen Juden, die Bestimmung, in dieselbe aufgenommen zu werden. In den Erzvätern wurden implicite alle Juden aufgenommen. — Zu ἅγιος bemerkt der h. Thomas, was in unserer Erklärung schon angedeutet liegt: Apostolus hic non loquitur de actuali sanctitate — non enim intendit ostendere Iudaeos incredulos esse sanctos —, sed de sanctitate potentiali. Nihil enim prohibet eos reparari in sanctitatem, quorum patres et quorum filii sunt sancti. In demselben Sinne braucht der Apostel das Wort ἅγιος 1. Kor. 7, 14 von den Kindern gläubiger Eltern.

V. 17. 18. „Wenn aber Einige von den Zweigen abgebrochen wurden, du aber als ein wilder Oelzweig auf sie eingepfropft und theilhaft wurdest der Wurzel und der Fettigkeit des Oelbaumes, so rühme dich nicht wider die Zweige; wenn du dich aber rühmest — du trägst ja nicht die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich." In dem vorigen V. lag bereits der Gedanke angedeutet, daß die Heiden wegen ihrer Aufnahme ins Christenthum sich nicht über die Juden erheben dürfen, da diese in ihren Erstlingen, in ihrer Wurzel bereits Gott geweiht seien. Diesen Gedanken hebt hier der Apostel ausdrücklich hervor. Er hält das letztere Bild vom Baume fest, da dieser das passendste Bild des Reiches Gottes auf Erden, der Kirche, ist. Die Kirche ist dem Apostel ein durch verschiedene Perioden sich entwickelndes Ganze. Ihr Keim wurde in die Erde gesenkt gleich nach dem Sündenfalle durch die Verheißung des Erlösers; die Wurzeln derselben bildeten die Erzväter und Patriarchen durch ihren Glauben an und ihr Hoffen auf den künftigen Erlöser; der Stamm dieses Bau-

mes war die alttestamentliche Theokratie, die Krone aber die Kirche des neuen Bundes. Die Mitglieder der letztern bilden die einzelnen Zweige dieser Krone. Die Juden nun waren wegen ihrer leiblichen Abstammung von den Erzvätern, den Wurzeln dieses Baumes, die natürlichen Zweige desselben, gleichsam die gebornen Mitglieder der christlichen Kirche. Aber wegen ihres Unglaubens wurden sie abgebrochen von diesem Baume Gottes, und an ihre Stelle wurden die gläubigen Heiden eingepfropft, die auf dem wilden Oelbaume gewachsen waren, und nun veredelt wurden. — Schön vergleicht der Apostel das vorchristliche Heidenthum, dem Judenthum gegenüber, mit dem wilden Oelbaume. Denn im Heidenthume war die Menschheit ihren eigenen Kräften und Fähigkeiten überlassen; es war ein wildwachsender Baum, der zwar Blüthen und zum Theil herrlich-glänzende Blüthen trieb; aber es waren taube Blüthen, die nie zu Früchten reifen konnten. Das Judenthum hingegen war ein Baum, der von Gott selbst gepflanzt und unter seiner beständigen Zucht und Pflege veredelt war, und der als letzte und höchste Blüthe die allerseligste Jungfrau Maria, die Gottesgebärerin, trug. — Zart und schonend spricht der Apostel hier nur von einigen Zweigen (*τινές*), die abgebrochen wurden; er hätte füglich sagen können die meisten. *ἀγριέλαιος* nimmt man hier am besten als Adjektiv = *ἐκ τῆς ἀγριελαίου*: „du aber, Heidenchrist, vom wilden Oelbaum seiend." — Das *ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς* kann sowohl heißen: „eingepfropft wurdest unter ihnen", nämlich den Zweigen des edlen Oelbaumes, als auch: „eingepfropft wurdest auf sie", nämlich die auf abgebrochenen Zweige des edlen Oelbaumes. Letztere Fassung verdient den Vorzug, weil *τῶν κλάδων* V. 18 wieder die abgebrochenen Zweige sind. Nach der hier gegebenen Darstellung werden wilde Zweige in den edlen Baum gepfropft, statt daß sonst gewöhnlich edle Reiser in wilde Bäume gesetzt werden. Allein der Oelbaum hat, wie uns ältere und neuere Reisende berichten, das Eigenthümliche, daß wilde Reiser auf einen edlen Stamm gepfropft sich veredeln und den alternden Oelbaum verjüngen, so daß also auch die Darstellungsform des Apostels völlig gerechtfertigt erscheint. — *καὶ συγκοινωνός .... ἐγένου* d. i. durch diese

Einverleibung wurdest du, Heide, ein wahrer und ächter Nachkomme der Patriarchen und der Gnaden der Kirche theilhaft. Vor *οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις* können wir *ἴσθ' ὅτι* ergänzen: so bedenke, daß nicht du die Wurzel trägst, sondern die Wurzel dich trägt d. h. bedenke, daß dein Heil abhängig ist von der geistigen Gemeinschaft mit den Patriarchen der Juden, von deiner geistigen Abstammung von diesen; wogegen du, vermöge deines heidnischen Volksthumes, nie zu demselben gelangt wärest; erkennst du aber dies, so wirst du selbst gegen die ungläubigen Juden keine Verachtung hegen, weil sie durch ihre Abstammung von den Patriarchen immer einen Vorzug vor den Heiden haben. — Im Grunde sagt hier Paulus dasselbe, was Christus (Joh. 4, 22) zu dem samaritanischen Weibe sprach: „Das Heil kommt von den Juden." Zugleich haben wir hier einen Commentar zu der uralten Weissagung Noe's über seine Söhne 1. Mos. 9, 26 f.: „Gebenedeiet sei der Herr, der Gott Sem's; Chanaan sei sein Knecht! Gott breite Japhet aus, er wohne in den Hütten Sem's", d. h. Japhet's Nachkommen sollen aufgenommen werden in die Gemeinschaft des Heils, das aus Sem's Schooße hervorgehen wird.

V. 19—21. Der Apostel schneidet hier eine Einrede ab, die der Heidenchrist, das vorhergehende *ἡ ῥίζα σέ* zu seinem Vortheil anwendend, hätte machen können: „Du wirst nun, um deine stolze Erhebung über die ungläubigen Juden zu rechtfertigen, sagen: Es wurden die Zweige abgebrochen, damit ich eingepfropft werde" d. i. Gott hat die ungläubigen Juden gerade deßhalb verworfen, sie vom Baume seiner Kirche deßhalb abgebrochen, um den Heiden Platz zu machen. Mit *καλῶς* „gut!" gibt der Apostel das Faktum, nämlich die Einpfropfung der Heiden an die Stelle der ausgebrochenen jüdischen Zweige, zu, aber nicht den Causalnexus, welcher in der Einrede ausgedrückt ist. Diesen negirt der Apostel durch das Folgende: „Wegen ihres Unglaubens wurden sie ausgebrochen, du aber stehst nämlich als Zweig auf dem Baume wegen deines Glaubens." Also: nicht deßhalb, um den Heiden Platz zu machen, sind die Juden verstoßen, sondern wegen ihres Unglaubens, und die Heiden sind nicht

aufgenommen wegen des Ausfalles jener, sondern wegen ihres Glaubens. Verfällt also der ehemalige Heide wieder in den Unglauben zurück, so wird auch er wieder ausgebrochen werden. Daher die Ermahnung, allen Selbstdünkel und alle falsche Sicherheit aufzugeben, und in Furcht und Zittern das Heil zu wirken: „Thue nicht übermüthig, sondern fürchte!“ Begründet wird dann diese Ermahnung V. 21 durch das Loos der Juden selbst: „Denn wenn Gott der natürlichen Zweige nicht schonte, so möchte er auch deiner nicht schonen.“ Hat Gott der Juden, der natürlichen Mitglieder seiner Kirche, nicht geschont, sondern sie wegen ihres Unglaubens verworfen, so wird er gewiß auch der Heidenchristen nicht schonen, wenn sie vom Glauben abtrünnig werden. Und der Glaube ist eine Gnade Gottes, die leicht verloren gehen kann. Lies't man mit dem text. recept. und der Vulgata *μήπως οὐδέ* ... so ist, um das *μήπως* zu erklären, ein „so fürchte ich“, oder „so steht zu fürchten“, zu ergänzen.

V. 22. 23. Aus dem vorher Gesagten folgert hier der Apostel die Aufforderung zur Betrachtung der Güte und Strenge Gottes, die sich in dem Loose der Juden und Heiden offenbart. Diese Betrachtung soll alle Selbstüberhebung der gläubig gewordenen Heiden verbannen. „Siehe also die Güte und Strenge Gottes; gegen die Gefallenen offenbart sich die Strenge, gegen dich aber die Güte Gottes, wenn du dich erhältst in der Güte, sonst wirst auch du ausgehauen werden; und jene hingegen, wenn sie nicht verharren im Unglauben, werden eingepfropft werden. Denn Gott ist mächtig, sie wiederum einzupfropfen.“ Statt *ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας ἀποτομία κ. τ. λ.* hat der text. recept. mit der Vulgata den Accusativ *ἀποτομίαν* und *χρηστότητα*, dann ist die Construktion regelmäßig. Allein gerade diese Regelmäßigkeit macht diese LA. kritisch verdächtig; deßhalb haben Lachmann und Tischendorf nach ABC den Nominativ aufgenommen, zu welchem dann ein *ἐστί* zu ergänzen ist: Gegen die Gefallenen d. i. die ungläubigen Juden ist oder offenbart sich Gottes Strenge, seine Gerechtigkeit, indem er sie we-

gen ihres Unglaubens verwarf; gegen die Heidenchristen aber seine Güte, seine Gnadenhuld, indem er sie ohne ein Verdienst von ihrer Seite aus bloßer Gnade in das Christenthum aufgenommen hat. Allein diese Güte Gottes gegen den Heidenchristen besteht nur so lange, als dieser freithätig in der Güte Gottes d. i. in seiner Gnade verharret, also den Glauben festhält. Fällt er aus diesem Gnadenstande heraus, dann kehrt sich auch gegen ihn die Strenge Gottes, er wird abgehauen vom Baume der Kirche; wohingegen der Jude, wenn er sich gläubig zu Christus hinwendet, wieder eingepfropft wird. Denn Gott hat die Macht, die abgebrochenen dürren Zweige wieder neu zu beleben. — Also die Gnade Gottes und der freie Wille des Menschen müssen zusammenwirken, wenn der Mensch zum Heile in Christo gelangen und darin Bestand haben soll.

V. 24. Das vorhergehende *δυνατὸς γάρ ... ἐγκεντρίσαι αὐτούς* findet hier seine nähere Begründung durch einen Schluß a minori ad maius: „Denn wenn du aus dem von Natur wilden Oelbaume ausgehauen und gegen die Natur in den edlen Oelbaum eingepfropft wurdest, um wie viel mehr werden diese, die natürlichen Zweige, eingepfropft werden in ihren Oelbaum.“ Zu *οἱ κατὰ φύσιν* ist aus dem vorhergehenden *κλάδοι* zu ergänzen. — Konnten, will der Apostel sagen, die Heiden, die als solche ihrer Natur nach (*κατὰ φύσιν*) in gar keiner Verbindung mit dem Gottesreiche standen, also ihrem religiös-sittlichen Zustande zuwider (*παρὰ φύσιν*), Glieder des Gottesreiches werden, um wie viel mehr ist da zu hoffen, daß auch die Juden, die vermöge ihrer Abstammung die gebornen, die natürlichen Mitglieder dieses Gottesreiches sind, noch zur Theilnahme an demselben gelangen werden.

V. 25 ff. Was der Apostel eben nur als Hoffnung ausgesprochen hat, das kündigt er hier feierlich und mit aller Bestimmtheit als gewiß an: Israel wird als Volk sich nicht immer gegen den Ruf der göttlichen Gnade verschließen; seine Verstockung wird nur so lange dauern, bis die Heiden in ihrer Gesammtheit in die christliche Kirche werden eingetreten sein; dann wird auch das ganze Israel in die Erlösung durch

Christum eintreten und so gerettet werden. Paulus wird hier ein Prophet über Israels Zukunft und die Worte, die er hier spricht, verbreiten Licht über so manche prophetische Stellen des A. T., in welchen ebenfalls, nur verhüllt, die Zukunft des jüdischen Volkes angedeutet wird. Man vergleiche besonders Ezechiel Kap. 37. Dieser Prophet sah einst im Gesicht ein Feld voll von Todtengebeinen, und der Herr sprach zu ihm: „Du Menschenkind, meinest du auch, daß diese Beine wieder lebendig werden mögen? Und der Prophet weissagte, wie ihm geboten war; siehe, da rauschte es, und regte sich und die Gebeine kamen wieder zusammen, und es wuchsen Adern und Fleisch darauf, und es kam Odem in sie, und sie wurden wieder lebendig, und richteten sich auf ihre Füße u. s. w. Und der Herr sprach: „Du Menschenkind, diese Gebeine sind das Haus Israel." Zu diesen Worten des Propheten bildet unsere vorliegende Stelle den besten Commentar. — Der Apostel sagt nun: „Nicht will ich, daß euch unbekannt sei, Brüder, dieses Geheimniß, damit ihr euch nicht selbst weise dünkt, daß die Verstockung theilweise Israel wiederfahren ist, bis die Gesammtheit der Heiden eingetreten ist." Das *οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* ist die gewöhnliche Formel, wodurch der Apostel etwas Neues und Wichtiges ankündigt. Vgl. 1, 13. 1. Kor. 10, 1 u. a. St. Das *γάρ* führt die Bestätigung der vorher ausgesprochenen Hoffnung ein. Das Wort *μυστήριον* gebraucht der Apostel hauptsächlich von den göttlichen Rathschlüssen in Beziehung auf das messianische Reich und seine Entwickelung, Rathschlüsse, die ihm durch eine specielle Offenbarung enthüllt wurden. Vgl. 1. Kor. 15, 51. Eph. 3, 4. 5. Den Begriff des Unbegreiflichen, den der spätere Sprachgebrauch mit diesem Worte verband, hat es in der h. Schrift nicht. *μυστήριον* bezeichnet demnach hier so viel als *ἀποκάλυψις μυστηρίου*. Dieses Mysterium, dessen Inhalt der Apostel mit *ὅτι πώρωσις ... εἰςέλθῃ* angibt, will er ihnen kund thun, damit sie nicht den selbstgefälligen Wahn hegen (*ἵνα μὴ ἦτε ἑαυτοῖς φρόνιμοι*), als ob die jetzt verstockten Juden auf immer von Gott verstoßen seien. *ἀπὸ μέρους* ge=

hört zu πώρωσις γέγονεν; nicht ganz Israel war verstockt, sondern nur der größte Theil. Das γέγονεν erhält seine Deutung aus V. 8 und V. 20. Geschehen ist diese Verblendung durch den freiwilligen Unglauben der Juden, und durch die daraus folgende Entziehung der Gnade Gottes. Zu dem εἰςέλθῃ ist zu ergänzen εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

V. 26. 27. „Und so wird ganz Israel gerettet werden nach dem, was geschrieben ist: „„Es wird kommen aus Sion der Retter, er wird abwenden Gottlosigkeit von Jakob; und das ist für sie der Bund von mir, wenn ich ihre Sünden weggenommen haben werde."" καὶ οὕτως „und so" d. i. und dann, wenn die Gesammtheit der Heiden in die Kirche eingetreten ist. πᾶς steht im Gegensatze zu ἀπὸ μέρους: Israel in seiner Gesammtheit. Wir müssen immer festhalten, daß Paulus hier von Israel und der Heidenwelt als Nationen spricht; die Bekehrung aber von Nationen als solchen schließt die aller einzelnen Individuen nicht nothwendig ein. Diese seine Weissagung findet der Apostel schon angedeutet in einer prophetischen Stelle beim Jes. 59, 20 f., die er frei nach der LXX und mit Zuziehung einiger Wörter aus Jes. 27, 9 citirt. ὁ ῥυόμενος hebräisch גּוֹאֵל (von גָּאַל, „lösen, losmachen", also) „Erlöser." Der Prophet versteht darunter, ebenso wie hier der Apostel, den Messias. Der Nachdruck liegt auf ἀπὸ Ἰακώβ: von Jakob, d. i. von Israel als Nation, wird der Messias die Gottlosigkeit, die Verstocktheit wegnehmen; und dann wird Gott mit diesem Volke einen Bund errichten, dessen Inhalt und Bedingung zugleich die Sündenvergebung ist. In dem καὶ αὕτη ἡ διαθήκη V. 27 weiset αὕτη auf das folgende ὅταν ἀφέλωμαι... hin. Den Worten nach liegt in diesem ὅταν ἀφέλωμαι... zunächst die Bedingung des Bundes Gottes mit den Menschen ausgesprochen, dem Sinne nach aber zugleich auch der Inhalt. Das Wesen dieses Bundes besteht eben in der Vergebung der Sünden. In eo testamentum hoc implebitur quod auferam peccata non aliquorum e populo sed totius populi. Estius.

V. 28 ff. Der Apostel fügt nun die Gründe hinzu, welche für die dereinstige Berufung Israels sprechen, und der erste Grund ist ihm die ursprüngliche Erwählung Israels: „In Beziehung auf das Evangelium sind sie zwar verhaßt um euretwillen; in Beziehung auf die Auswahl aber sind sie geliebt wegen der Väter." Als Subjekt ist hier οἱ Ἰουδαῖοι zu ergänzen, und ἐχθροί wegen des Gegensatzes, worin es zu dem folgenden ἀγαπητοί steht, in dem Sinne von „verhaßt" zu nehmen und θεοῦ zu suppliren. Also insofern die Juden gegen das Evangelium sich verstockt haben, sind sie bei Gott verhaßt, und zwar δι' ὑμᾶς d. i. um der Heidenchristen willen, damit nämlich diese durch den Unglauben Jener zum Heile gelangen (vgl. V. 11); insofern sie aber in ihren Stammvätern als das auserwählte Volk auserkoren sind, wendet Gott ihnen noch immer seine Liebe zu. Der Apostel will also sagen: Wenn auch die Juden jetzt wegen ihrer Verstockung gegen das Evangelium bei Gott verhaßt sind, so sind sie doch noch immer das in ihren Vätern auserwählte und geliebte Volk Gottes. Die Verheißungen also, die Gott diesem Volke in seinen Vätern gab, werden noch in Erfüllung gehen, auch die Juden werden als Volk noch zum Heile gelangen. Zur Begründung dessen beruft sich der Apostel V. 29 auf die Unveränderlichkeit Gottes: „Denn nicht der Reue unterworfen d. i. keiner Zurücknahme fähig, sind die Gnadenerweisungen und die Berufung Gottes, d. h. wenn Israel sich auch jetzt noch gegen die Gnade und die Berufung Gottes, die ihm als dem auserwählten Volke Gottes zu Theil wurde, verstockt, so wird sie doch noch ihre Wirkung haben. Die Berufung wird bei Israel als Volk noch in Erfüllung gehen, da Gott sein Wort nicht zurücknimmt. χαρίσματα ist der allgemeine Begriff, der hier durch κλῆσις näher bestimmt wird.

V. 30—32. Diese dereinstige Aufnahme des jüdischen Volkes in das christliche Heil ist von der Gnade Gottes um so eher zu hoffen, als diese sich bereits an den Heiden verherrlichet hat. Der Apostel faßt hier wieder die Juden und Heiden jedesmal als Totalganzes und sagt: „Denn wie ihr einst ungehorsam waret gegen Gott, und aus

diesem Ungehorsam nach 1, 18—32 der Unglaube entsprang, nun aber aus Gnaden aufgenommen wurdet durch ihren Ungehorsam, d. i. weil die Juden ungehorsam und ungläubig waren, so sind auch sie, die Juden, jetzt ungehorsam, damit auch sie (angeeifert) durch eure Begnadigung (dereinst) begnadigt werden.“ *ἵνα* ist hier wieder in seiner ursprünglichen finalen Bedeutung zu nehmen: Gott ließ den zeitweiligen Ungehorsam der Juden zu in der Absicht, damit auch sie einst die Barmherzigkeit Gottes an sich erfahren. — *τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει* ziehen Viele zu *ἠπείθησαν*: „so sind auch sie jetzt ungehorsam zu eurer Begnadigung. Allein der Parallelismus und der Gegensatz fordert es, daß wir es zum Folgenden: *ἵνα ἐλεηθῶσιν* ziehen. *τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει* steht dem *τῇ τούτων ἀπειθείᾳ* gegenüber, und geht nur des Nachdrucks wegen dem *ἵνα* vorher. Da dem Apostel der Glaube ein Gehorsam, der Unglaube ein Ungehorsam ist, so ist hier *ἀπειθεῖν* dem Sinne nach nicht von *ἀπιστεῖν* und *ἀπειθεία* nicht von *ἀπιστία* verschieden. Noch ist zu bemerken, daß die Vulgata den ersten Theil des Vs. 31 so übersetzt: ita et isti nunc non crediderunt in vestram misericordiam. Dies erklärt der h. Thomas so: non crediderunt in vestram misericordiam i. e. in gratiam Christi, per quam misericordiam consecuti estis, vel: non crediderunt, ut per hoc pervenirent in vestram misericordiam. — Also auch die Juden hat Gott, wie früher die Heiden, in Unglauben und Verstockung sinken lassen, um zuletzt Allen durch seine Gnade zu helfen, und damit Alle, Juden sowohl als Heiden, ihr endliches Heil nicht sich, sondern der Gnade Gottes zuschreiben. „Denn, fügt der Apostel die vorhergehende Parallele begründend hinzu, Gott hat Alle in Ungehorsam eingeschlossen, um Alle zu begnadigen. *συγκλείειν εἴς τι* oder *ὑπό τινος* entspricht ganz dem hebräischen הִסְגִּיר mit לְ oder בְּיַד „insgesammt preisgeben in oder unter die Gewalt Jemandes.“ Auch Gal. 3, 22 gebraucht der Apostel dieses Wort, um die Allgemeinheit der Sünde zu bezeichnen: *συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν*. — Wie nun Gott die Juden dem Ungehorsam und dem Unglau=

den preisgegeben, hat Paulus oben V. 8 ff. hinreichend gesagt; von den Heiden aber erklärt er dies in der Schilderung, welche er oben 1, 18 ff. von der Genesis des Heidenthums gab. [1]) Gott ließ zuerst die Heiden, dann zur Zeit Christi auch die Juden ihre eigenen selbstgemachten Wege wandeln; aber unter Gottes gnädiger Leitung führen alle diese Wege dennoch zuletzt zu dem Ziele, welches Gott dem Menschen gestellt hat, zu Christus. Zuerst waren es die Heiden, welche, als der verlorne Sohn im Evangelium, aus dem Vaterhause sich entfernten, und von der väterlichen Zucht und Aufsicht entlassen, in der Fremde ihre geistige Mitgift liederlich verpraßten, bis zuletzt die geistige Noth sie zwang, in Christo wieder zum Vater zurückzukehren. Dann waren es die Juden, welche, indem sie in Jesus den Messias und Erlöser von sich stießen, als dürre Zweige vom Baume des Reiches Gottes abgebrochen wurden. Der kommende Messias war die Seele des Judenthums; als jener daher erschienen war, und von diesem zurückgestoßen wurde, da ward das Judenthum zum todten Leichnam, der dann in der Zerstörung Jerusalems, des Mittelpunktes der jüdischen Theokratie, seine furchtbar-ernste Bestattung erhielt. Aber Gott wird, wie uns hier der Apostel belehrt, auch diesen dürren Zweig wieder einpfropfen, er wird dem Leichnam den Odem des Lebens wieder einhauchen und ihn zu neuem Leben erwecken. Dieser Wiedererweckung des Judenthums wird dann die allgemeine Auferstehung von den Todten und damit das Ende der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden folgen. Die Sage von dem ewigen Juden, der rastlos durch die Jahrhunderte getrieben, nicht eher Ruhe finden kann, bis der Herr, den er gelästert hat, wiederkommt, hat also einen

[1]) Was der Apostel hier von Juden und Heiden sagt, das bezieht Luther auf die Christen, und er führt diesen Ausspruch des Apostels an zum Beweise seines Satzes, daß alle guten Werke des Christen Todsünden seien. Damit er aber den Apostel dies klarer aussprechen lasse, nimmt er wiederum zur Fälschung des Textes seine Zuflucht: „Es soll Niemand daran zweifeln, daß alle unsere guten Werke Todsünde sind, so sie nach Gottes Gericht und Ernst geurtheilt, und nicht allein aus Gnaden für gut angenommen werden, auf daß bestehe der Spruch Pauli: die Schrift beschleußt uns alle unter die Sünde, auf daß alle Welt für Gott schuldig werde.“ Das „uns“ ist hier Zusatz Luthers. Döllinger, die Reformat. 3. Bd. S. 160.

tiefen Sinn. Israel selbst, wie es jetzt bereits achtzehn Jahrhunderte ohne Vaterland, ohne Cultus, überall und nirgends, geisterhaft durch die Weltgeschichte wandelt, ist der ewige Jude. — Hiermit hat nun der Apostel für sich und seine Leser ein beruhigendes und trostreiches Ergebniß gewonnen: das Judenthum ist in seinem Kerne bereits ins Christenthum aufgenommen; und wenn der größte Theil dieses Volkes sich auch freiwillig vom christlichen Heile ausgeschlossen hat, so hat diese Ausschließung unter Gottes gnädiger Führung zum Heile der Heidenwelt gereicht. Aber auch das zur Zeit noch verstockte Judenthum wird dereinst in seiner Gesammtheit ins Christenthum aufgenommen werden. Dann wird in Erfüllung gehen das Wort des Propheten Hoseas 3, 5: „Darnach werden sich die Kinder Israels bekehren und den Herrn ihren Gott und ihren König David (Christum) suchen und werden den Herrn und seine Gnade ehren in der letzten Zeit." Dieser Blick in die Geschichte des Reiches Gottes im großen Ganzen, diese Betrachtung des so wunderbar in einander geschlungenen Gewebes der göttlichen Führung begeistert den Weltapostel zu einem erhabenen Hymnus auf die Güte und Weisheit Gottes.

V. 33—36. „O Tiefe des Reichthums und der Weisheit und der Erkenntniß Gottes! Wie unerforschlich sind seine Gerichte und unausspürbar seine Wege? Denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Rathgeber gewesen? Oder wer hat ihm zuvor gegeben, daß ihm wiedervergolten werde? Denn aus ihm und durch ihn und für ihn ist Alles. Ihm die Ehre in Ewigkeit! Amen!" Die Vulgata hat mit mehreren KVV. das *καὶ* hinter *πλούτου* nicht gelesen; denn sie übersetzt: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei. Dann sind die Genitive *σοφίας* und *γνώσεως* abhängig von *πλούτου*, und *βάθος πλούτου* ist = *βαθὺς πλοῦτος*: „O tiefer Reichthum der Weisheit und Erkenntniß Gottes!" Lesen wir aber *πλούτου καὶ σοφίας*... dann sind alle drei Genitive koordinirt und von *βάθος* abhängig; mit *βάθος πλούτου* will dann der Apostel wohl nichts anders bezeichnen, als den unendlichen Reichthum der göttlichen

Gnade und Güte, die sich in der Begnadigung der Heiden und Juden kund thut. Paulus braucht das bloße πλοῦτος mehrmals in dem Sinne, daß es speciell den Gnadenreichthum Gottes oder Christi bezeichnet; vgl. Phil. 4, 18. Ephes. 3, 8. σοφία ist die Alles aufs Beste regierende und zum Ziele führende Weisheit Gottes; γνῶσις aber die Kenntniß der Mittel und Wege, die zu diesem Ziele führen. Alle drei Ausdrücke beziehen sich hier auf die göttliche Weltregierung und speciell auf die Heilsökonomie. Der Apostel hat so eben mit großartigem prophetischen Blick die Geschichte des irdischen Reiches Gottes überschaut und gesehen, wie Gott selbst das Böse, die Verstockung der Juden, in seinen Heilsplan zu verflechten, wie er zuletzt Alle, Juden sowohl als Heiden, zu einem Ziele hinzuführen weiß: das reißt ihn zur Bewunderung der göttlichen Güte, Weisheit und Erkenntniß hin; er kann für sein aufgeregtes Gemüth zuerst nur Worte des staunenden Ausrufes finden. — Das Folgende: ὡς ἀνεξερεύνητα... αὐτοῦ charakterisirt die göttliche σοφία und γνῶσις näher: Unerforschlich sind seine Gerichte, die er in seiner Weisheit zuerst über die Heiden, dann auch über die verstockten Juden ergehen ließ, nach welchen er erst die Heiden, dann die Juden verstieß; unausspürbar sind seine Wege, auf welchen er in seiner Erkenntniß Juden sowohl als Heiden zu einem Ziele führt. Diese Wege Gottes, wenigstens in etwa, soweit es dem schwachen menschlichen Auge möglich ist, auszuspüren und aufzudecken ist die eigentliche Aufgabe des Geschichtforschers. — Diese unermeßliche Tiefe des Gnadenreichthums Gottes, diese Unerforschlichkeit seiner Weisheit und Unausspürbarkeit seiner Erkenntniß erläutert Paulus in den folgenden drei Fragen V. 34 und 35 mit Worten aus dem A. T., die er zu den seinigen macht. Die erste Frage bezieht sich auf die σοφία Gottes und ihre unerforschlichen Gerichte, die zweite auf die göttliche γνῶσις und ihre unausspürbaren Wege; beide sind aber hergenommen aus Jes. 40, 13 und fast ganz genau nach der LXX citirt: Wer ist je in die Weisheit Gottes denkend eingedrungen und hat seine Gerichte, wonach er den Einen auswählt, den Andern sich verstocken läßt, die Heiden zum Heil in Christo

führte und die Juden der Verblendung anheim gab, erforscht? Wer ist je in der Auswahl der Mittel und Wege, wodurch Gott Alle, Juden sowohl als Heiden, zum Heile führen will, sein Rathgeber gewesen? Die dritte Frage V. 35 bezieht sich dann auf das *βάθος πλούτου*, auf die unergründliche Tiefe der Güte Gottes, die in der Rechtfertigung der Juden und Heiden sich kund gibt; sie ist der Stelle Job 41, 3 nach dem hebräischen Texte nachgebildet. Der Apostel will mit dieser Frage sagen: Keiner hat irgendwie einen Rechtsanspruch auf die Aufnahme ins Christenthum; sie ist reine unverdiente Gnade Gottes. In dem *καὶ ἀνταποδοθήσεται* ist *καί*, wie häufig das hebräische ו, mit „daß" zu übersetzen. — Diese letzte Frage wird dann V. 36 aus dem Verhältnisse Gottes zur Kreatur begründet: Niemand hat Gott zuvor gegeben u. s. w. denn Gott ist der Urgrund (*ἐξ αὐτοῦ*), die vermittelnde Ursache (*δι' αὐτοῦ*) und das letzte Ziel (*εἰς αὐτόν*) von Allem; Alles also ist von ihm abhängig und er unabhängig von Allem, was außer ihm da ist. Mit Recht haben viele KVV. in dieser dreifachen Bezeichnung des Verhältnisses Gottes zur Kreatur eine Beziehung auf die Trinität gefunden. Alle Dinge haben ihr Sein aus dem Vater, als dem Urgrunde (*ἐξ*), ihr Dasein durch den Sohn, durch welchen als vermittelnde Ursache (*διά*) Alles erschaffen wurde, und ihr Ziel (*εἰς*) im h. Geiste, der die Kreatur wieder mit dem Vater vereint. Außerdem stehen aber die drei Präpositionen auch noch in Beziehung auf die vorhergenannten drei Attribute: *ἐξ αὐτοῦ* entspricht dem *βάθος πλούτου*, *δι' αὐτοῦ* der *σοφία* und *εἰς αὐτόν* der *γνῶσις*.

Zweiter, paränetischer Theil.

(12, 1—16, 27.)

Wie in allen seinen Briefen, die er an Gemeinden richtet, so läßt auch hier der h. Paulus der dogmatischen Abhandlung praktische Belehrungen und Ermahnungen folgen. Diese sind dann als Folgerungen aus den dort gegebenen dogmatischen Erörterungen, als genauere Anwendungen der vorher aufgestellten Glaubenssätze auf die mannigfachen Verhältnisse des kirchlichen und bürgerlichen Lebens zu betrachten, und schließen sich ihnen genau an. Sie sind in unserm Briefe, wie es auch in der Natur der Sache lag, theils allgemeiner Art, allgemeine Grundbestimmungen für die Ausbildung der christlichen Gesinnung und Gesittung im engern kirchlichen und weitern socialen Leben, theils beziehen sie sich auf die besondern Bedürfnisse der römischen Gemeinde. Den Schluß des ganzen Briefes bilden dann persönliche Nachrichten, Empfehlungen, Grüße und zuletzt eine Doxologie.

§. 15. Allgemeine das christliche Leben überhaupt betreffende Ermahnungen und Belehrungen.

12, 1—21.

V. 1. 2. „Ich ermahne euch also, Brüder, durch die Erbarmungen Gottes, darzustellen eure Leiber als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer, welches euer geistiger Gottesdienst ist; und bildet euch nicht nach dieser Welt, sondern gestaltet euch um durch Erneuerung des Sinnes, damit ihr prüfet, was der

Wille Gottes, was das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene sei." — Der Apostel beginnt hier seine Paränese mit der allgemeinen Ermahnung zu einem religiös-sittlichen Leben überhaupt. Das Leben der Christen soll innerlich und äußerlich ein fortwährendes Opfer vor Gott sein; kämpfen sollen sie gegen die Welt und sich bemühen, den Willen Gottes immer besser zu erkennen und in ihrem Wandel auszuprägen. — Das *οὖν* führt diese Ermahnung als Folgerung aus der vorhergehenden dogmatischen Exposition ein. *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ* d. i. durch die Erinnerung an die Erbarmungen Gottes, die euch in eurer Berufung zum Christenthum sind zu Theile geworden und wofür ihr Gott fortwährenden Dank schuldet. Das Wort *παραστῆσαι* ist aus dem jüdischen Opferritus entlehnt, wornach das zu opfernde Thier zuerst an den Altar geführt und vor Gott als ein fehlerfreies hingestellt wurde. Nicht bloß um das Bild vom Opfer durchzuführen, setzt der Apostel *τὰ σώματα ὑμῶν* statt *ὑμᾶς αὐτούς*, sondern er will zugleich damit ausdrücken, daß der wahre Christ auch seinen Leib zu heiligen und Gott zu weihen habe; über die Erneuerung des Innern spricht dann der folgende V. — *ζῶσαν* steht hier im Gegensatze zu den getödteten Opferthieren des A. B., bezeichnet aber das höhere wahre Leben im Glauben und in der Liebe. Das levitische Opfer mußte ferner „heilig" d. i. gesondert von aller Unreinigkeit, lauter, tadellos, ohne Fehl (*ἄμωμος*) sein; nur dann war es „Gott wohlgefällig." Auch diese beiden Prädikate, im höheren Sinne genommen, wendet Paulus auf das Selbstopfer der Christen an. Das Folgende: *τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν* fassen wir am besten (mit Winer §. 48, 1) als Apposition zu dem ganzen vorhergehenden Satz, und lösen ihn auf *ἥτις ἐστι ἡ λογικὴ λατρεία ὑμῶν*. Das Adjekt. *λογική* „vernünftig" steht hier nicht, wie man wohl gemeint hat, im Gegensatz zu den unvernünftigen Thieren, welche die Juden opferten; sondern im Gegensatz zu den äußern Gebräuchen des jüdischen Cultus; ist also so viel als „geistig." So Estius. Vgl. Joh. 4, 23 f. — Dieser geistige Cultus des Christen, diese von Innen ausgehende Darbringung des äußern Menschen, hat sein Fundament und findet seine Verwirkli-

chung in der Bekämpfung der Welt, in der Erneuerung des innern Sinnes und in der Erkenntniß und Erfüllung des Willens Gottes. Dies drückt der Apostel V. 2 aus. Der text. recept. hat hier mit der Vulgata die Imperative *συσχηματίζεσθε* und *μεταμορφοῦσθε*, welche auch Tischendorf aufgenommen; wohingegen Lachmann nach AB und andern Codd. die Infinitive vorzieht, die dann noch von *παρακαλῶ* abhängig sind. Der Sinn bleibt derselbe. — Der Ausdruck *αἰὼν οὗτος*, welcher häufig beim Paulus vorkommt, ist dem jüdischen Sprachgebrauche entlehnt. Bei den Rabbinen bezeichnete nämlich *αἰὼν οὗτος*, עוֹלָם הַזֶּה, die vormessianische Weltperiode im Gegensatze zum *αἰὼν μέλλων*, עוֹלָם הַבָּא, der messianischen Zeit. In die christliche Sprache aufgenommen war dann *αἰὼν οὗτος*, die Welt ohne Christus, die sündige und zur Sünde verlockende Welt, *αἰὼν μέλλων* aber die in die volle Erlösung eingegangene Welt, das vollendete messianische Reich am Ende der Tage. Die Christen sollen sich nun nicht nach dem Schema dieser Welt bilden; sondern durch Erneuerung des Sinnes d. i. durch Wiedergeburt aus Christo im h. Geiste sollen sie sich umgestalten, die korrupte Mißgestalt, die Allen angeboren wird, ablegen, und die *μορφή* Christi anzunehmen suchen. Das nächste Ziel dieser innern Erneuerung ist die richtige Erkenntniß und Erfüllung des göttlichen Willens. Daher: *εἰς τὸ δοκιμάζειν κ. τ. λ.* Die Ausdrücke: *τὸ ἀγαθὸν, εὐάρεστον* und *τέλειον* sind substantivische Adjektive und stehen in Apposition zu *τὸ θέλημα*, nicht sind es Adjektive zu *τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*. Alle drei Adjektiva drücken aber klimaktisch nur einen Begriff, den Begriff des vollkommen sittlich Guten aus.

V. 3 ff. Von der allgemeinen Ermahnung zu einem religiös-sittlichen Leben geht hier der Apostel zu der mehr speciellen über, die sich auf das kirchliche Leben bezieht. Die Kirche ist dem h. Paulus ein lebendiger Organismus; jeder Gläubige ist ein von Gott in diesen Organismus eingefügtes Glied, das zwar seine besonderen Funktionen hat, aber nur für's Ganze da ist, nur im Ganzen wahrhaft lebt. Die Grundregel des kirchlichen Lebens ist also, daß jedes Glied sich in der ihm zugewiesenen Sphäre be-

wege und dort mit den von Gott ihm verliehenen Kräften wirke, also Bescheidenheit. — Das γάρ verknüpft die folgende besondere Ermahnung an die vorhergehende allgemeine, ist specialisirend = „nämlich." Hier, wo Paulus auf das eigentlich kirchliche Leben übergeht, tritt er auf den Standpunkt seiner apostolischen Auctorität; daher: „Ich sage (d. i. gebiete) nämlich vermöge der Gnade, die mir verliehen ist d. h. vermöge meines apostolischen Amtes, was mich dazu berechtigt, einem Jeden der bei euch ist, nicht höher von sich zu denken, als zu denken sich geziemt, sondern von sich zu denken, daß er bescheiden von sich denkt nach dem Maaße des Glaubens, welches Gott Jedem zugetheilt hat." Der Apostel wendet sich an jeden Einzelnen (παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν), weil das, was er sagen will, jeden Einzelnen angeht, und sich gerade auf das Verhältniß der Einzelnen zu einander bezieht. Von den drei folgenden Infinitiven ὑπερφρονεῖν, φρονεῖν und σωφρονεῖν bildet φρονεῖν den Grundbegriff, und heißt hier, wie 1. Kor. 4, 6: „von sich denken, urtheilen"; ὑπερφρονεῖν bezeichnet dann das Uebermaaß, σωφρονεῖν aber das rechte Maaß in der Selbstschätzung; das ἑκάστῳ... μέτρον πίστεως gibt dann den Maaßstab an, wornach man sich zu beurtheilen habe. ἑκάστῳ ὡς ist ein Hyperbaton statt ὡς ἑκάστῳ. Unter πίστις versteht der h. Chrysostomus hier geradezu die Geistesgaben, die χαρίσματα, wie sie in der ersten Kirche besonders hervortraten und von welchen der Apostel gleich näher im Einzelnen spricht; aber dies ist nicht ganz richtig. Vielmehr bezeichnet πίστις hier wie überall den Glauben; allein — und darin sah der h. Chrysostomus recht — der h. Paulus spricht hier, wie aus dem Folgenden erhellt, von dem Glauben nur in sofern, als dieser das subjektive Princip der Geistesgaben, gleichsam das Organ ist, wodurch der Mensch die göttlichen χαρίσματα in sich aufnimmt. Dieser Glaube ist ebenfalls eine Gabe Gottes, die er nach verschiedenem Maaße austheilt; daher ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν. — Der Apostel will also sagen: Jeder halte sich bescheiden innerhalb der Glaubens- und Geistesgabe, die ihm von Gott verliehen ist, und strebe nicht

ungebührlich nach höhern Gaben. Sein Denken von sich soll in der Weise und mit der Absicht sein, daß er bescheiden von sich denkt: φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν.

V. 4. 5. Die in dem vorhergehenden ἑκάστῳ — μέτρον πίστεως schon angedeutete Verschiedenheit der Glaubens- und Geistesgaben erläutert hier der Apostel mit dem Bilde des Leibes und der Glieder: „Denn wie wir an Einem Leibe viele Glieder haben, alle Glieder aber nicht dieselbe Verrichtung haben, so sind wir, die Vielen, Ein Leib in Christo, jeder Einzelne aber sind wir von einander Glieder." Weiter ausgeführt findet sich dasselbe Bild 1. Kor. 12, 12 ff. Der Leib besteht aus vielen Gliedern, alle zusammen bilden ein Ganzes. Jedes Glied hat seine besondern Funktionen und ist hierfür vom Schöpfer passend eingerichtet; es versieht aber diese Funktionen nicht für sich allein, sondern für den ganzen Leib. So ist es nun auch mit der Kirche; sie bildet einen Leib, dessen Haupt Christus, dessen einzelne Glieder die Gläubigen sind. Jeder Gläubige ist nicht bloß für sich da, sondern für das Ganze soll er wirksam sein, im Ganzen soll er leben; egoistischer Separatismus ist sein Tod. In Christo, dem Haupte dieses Leibes, ist die Fülle aller Gnade und Wahrheit; von dieser Fülle empfängt jedes einzelne Glied nach Maaßgabe seines Glaubens die Gnadengaben zum Wohle des Ganzen. — ὁ καθ' εἷς ist ein eigenthümlicher Ausdruck der spätern Gräcität statt ὁ εἷς καθ' ἕνα „jeder Einzelne." Lachmann hat die sehr verbürgte LA. τὸ δὲ καθ' εἷς aufgenommen: „was jeden Einzelnen betrifft."

V. 6—8. Was zunächst die Construktion dieses Satzes angeht, so ist ἔχοντες Participialbestimmung zu ἐσμεν V. 5 und ἔχοντες δὲ χαρίσμ. entspricht dem τὰ δὲ μέλη πάντα... πρᾶξιν V. 4. Das δὲ korrespondirt einem ausgelassenen μέν bei οὕτως οἱ πολλοί... χριστῷ V. 5. In dem εἴτε προφητείαν εἴτε διακονίαν u. s. w. werden die χαρίσματα specialisirt; die Zusätze κατὰ τ. ἀναλ. τ. πίστεως, ἐν τῇ διακονίᾳ u. s. w. geben den Maaßstab und die Sphäre an, wornach und worin das jedesmalige Charisma sich bewegen soll. Sie sind elliptische Ermahnungssätze, zu

welchen ein ἔστω oder ἐχέτω αὐτήν zu ergänzen ist. Also: „indem wir nach der uns verliehenen Gnade verschiedene Gaben haben: sei es die Prophetie, (so sei sie) nach der Richtschnur des Glaubens; sei es Dienstverrichtung, (so bleibe sie) in der Dienstverrichtung; sei es, daß Einer lehrt, (so bleibe er) in der Lehre; sei es, daß Einer ermahnt, (so bleibe er) bei der Ermahnung; wer Almosen spendet, (thue es) in Herzenseinfalt; wer Vorsteher ist, (sei es) mit Eifer; wer Werke der Barmherzigkeit übt, (thue es) mit Frohsinn." — Es kommt hier zunächst darauf an, daß wir uns den Begriff von Charisma klar machen. Die Kirche ist, wie der Apostel eben gesagt hat, ein Leib, jeder Gläubige ein Glied dieses Leibes; der h. Geist ist das belebende Princip, gleichsam die Seele dieses Leibes, seine χάρις ist die Lebenskraft, die sich durch alle gesunde Glieder ergießt. Die speciellen Gaben aber, die der h. Geist den einzelnen Gliedern je nach ihrer Stellung in der Kirche oder je nach ihren natürlichen Anlagen und Fähigkeiten zum Wohle des Ganzen verleiht, sind die χαρίσματα. Oft bilden natürliche Anlagen und Talente das Substrat der Charismen, so z. B. bildet die natürliche Anlage zur Spekulation eine Basis für das Charisma der Weisheit, natürlicher Scharfsinn, natürliche Beredsamkeit sind Substrate für die Charismen der Erkenntniß, der Prophetie u. s. w. Doch ist eine solche natürliche Basis nicht immer nöthig, da der h. Geist auch schöpferisch wirken kann und Jedem austheilt, wie er will, 1. Kor. 12, 11. Was also im niedern bürgerlichen Leben das „Talent" ist, das ist im höhern kirchlichen Leben das Charisma, jede vorherrschende Tüchtigkeit eines Einzelnen, in der sich die Kraft und Wirkung des ihn beseelenden h. Geistes offenbart. 1. Kor. 12, 1—12 und 28—30 zählt der Apostel neun Arten von Charismen auf; hier nennt er nur sieben; natürlich läßt sich ihre Zahl nicht genau festsetzen, sondern richtet sich nach dem Willen des h. Geistes und nach dem Bedürfnisse der Kirche. Die Kirche nennt diese Charismata gratiae gratis datae, nicht als wenn nicht auch die rechtfertigende Gnade eine gratis data wäre, sondern weil diese Gaben dem Ein=

zelnen nicht zum eigenen, sondern zum Wohle des Ganzen gegeben werden; jeder Einzelne dieselben also nicht eigenmächtig erstreben, sondern von Gott nur annehmen kann und soll. — Als erstes Charisma nennt der Apostel hier die Prophetie d. i. die Gabe des begeisterten, die göttlichen Geheimnisse oder die Zukunft enthüllenden Vortrages. Die Prophetie setzt von Seite des Menschen eine Steigerung des höheren Selbstbewußtseins, ein Schauen der Wahrheit, von Seite Gottes eine *ἀποκάλυψις* voraus. Was nun aber der Prophet in seiner Begeisterung spricht, das muß übereinstimmen mit der Richtschnur des Glaubens, es muß sein *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως*. Der Glaube, wie er objektiv in der Lehre der Kirche vorliegt, ist der Maaßstab, wornach das, was der Prophet sagt, muß bemessen werden; stimmt es nicht mit Schrift und Tradition überein, so ist er ein falscher Prophet. — Die Gabe der *διακονία* begreift Alles in sich, was zur Verwaltung des Kirchendienstes gehört, das ministerium ecclesiasticum in seinen verschiedenen Abstufungen. Hat nun Jemand das Charisma, welches ihn zum Kirchendienste besonders befähigt, so soll er sich in dieser Sphäre halten, nicht nach Höherem streben. — Mit *εἴτε ὁ διδάσκων* wechselt die Rede: „Sei es der Lehrende d. i. sei es, daß Jemand die Gabe der Lehre d. i. des ruhig verständigen Vortrages hat, so bleibe er dabei. Der *προφήτης* und *διδάσκαλος* unterscheiden sich etwa, wie unser Prediger und Katechet. V. 8. *ὁ παρακαλῶν* ist derjenige, der die Gabe der *παράκλησις*, der ergreifend auf Gemüth und Willen einwirkenden Ansprache hat. Der *παρακαλῶν* knüpfte wahrscheinlich nach Synagogenweise seine Reden an einen vorgelesenen Bibelabschnitt, wäre somit mit unserm Homileten zu vergleichen. — *ὁ μεταδιδοὺς* ist wohl der angeordnete Almosenspender der Gemeinde, der Armenpfleger. Dieser soll sein Amt verwalten in Herzenseinfalt d. i. ohne selbstsüchtigen Absichten aus reinem Wohlthätigkeitstriebe, ohne Parteilichkeit. — *ὁ προϊστάμενος* ist derjenige, der die Gabe der Verwaltung der Kirche, der Beaufsichtigung und Leitung der Gläubigen hat. Bei diesem ist erforderlich Eifer, rastlose Thätigkeit in seinen Amtsgeschäften. — Endlich ist *ὁ ἐλεῶν* wahrscheinlich der angeord=

nete Krankenpfleger. Er soll seinen schweren Dienst versehen mit Freudigkeit und heitern Sinnes, da das freundlich heitere Wesen des Pflegers auch den Kranken aufrichtet und erheitert.

V. 9 ff. Jetzt nimmt die Ermahnung wieder einen allgemeinen Charakter an; der Apostel wendet sich an Alle ohne Unterschied. V. 9 enthält gleichsam das Grundgesetz, welches in den folgenden VV. nur im Einzelnen aus einander gelegt wird. „Die Liebe sei ungeheuchelt; verabscheut das Böse, haltet fest am Guten." Zu dem ἡ ἀγάπη ἀνυπόκρ. ist ἔστω, zu den folgenden Participien ἔστε zu ergänzen. ἡ ἀγάπη ist die Gottes- und Nächstenliebe; diese soll sein „ungeheuchelt" d. i. aus lauterm Herzensgrunde hervorgehend, ohne Selbstsucht und Verstellung. ἀποστυγεῖν eigentlich „heftigen Schauder vor etwas haben, etwas sehr verabscheuen." Das ἀπό verstärkt die Bedeutung des Simplex. κολλᾶσθαι entspricht dem hebräischen דָּבַק agglutinare, „ankleben, sich enge mit etwas verbinden."

V. 10—16. Das Wort φιλόστοργος, sonst von der zärtlichen Zuneigung zwischen Eltern und Kindern gebräuchlich, ist hier gewählt, um zu bezeichnen, daß die Christen unter einander Geschwister sind. προηγούμενοι eigentlich: „anführend" d. i. mit Beispiel vorangehend. — V. 11 ist σπουδή der Eifer für das Wohl der Mitmenschen. πνεύματι ζέοντες „im Geiste brennend oder glühend." πνεῦμα ist hier wieder der vom h. Geiste durchdrungene menschliche Geist. Der h. Geist ist Licht und Feuer; er macht den menschlichen Geist hell durch den Glauben und glühend durch die Liebe. — Statt der am meisten verbürgten LA. τῷ κυρίῳ δουλ. lesen einige Codd. τῷ καιρῷ δουλ. tempori inservientes d. i. Zeit und Gelegenheit benutzend, die Geistesglut in den Schranken der christlichen Klugheit haltend. Letztere LA. ist wohl dadurch entstanden, daß die allgemeine Ermahnung τῷ κυρίῳ δουλ. zwischen den vorhergehenden und nachfolgenden speciellen nicht zu passen schien. Allein dieses ist eben nur Schein; das τῷ κυρίῳ δουλ. steht hier in genauer Beziehung zu dem vorhergehenden τῷ πν. ζέοντες, und der Apostel will sagen: diese Geistesgluth soll nur

im Dienste des Herrn entbrennen, die Flamme des Herzens soll nach Oben gerichtet sein; sonst ist es das falsche Feuer der Selbstsucht, wovon der Geist erglüht. In dem Dienste des Herrn soll uns, fährt der Apostel V. 12 fort, die Hoffnung auf den künftigen herrlichen Lohn erfreuen. Diese Hoffnung gibt uns dann Muth und Stärke, die Trübsale des Lebens mannhaft zu ertragen, und um diese Hoffnung und diesen Muth immer von Neuem zu beleben, müssen wir beharrlich sein im Gebete. — V. 13. „An den Bedürfnissen der Heiligen nehmet Theil" d. i. betrachtet die Bedürfnisse eurer Mitchristen als eure eigenen, und suchet ihnen abzuhelfen. Die LA. *μνείαις*, memoriis, welche sich in einigen Handschriften und bei mehreren lateinischen KVV. findet, läßt eine doppelte Deutung zu, entweder so, daß *μνείαις* im Sinne von *χρείαις* erklärt wird: „denket an eure armen Mitchristen, und theilet ihnen mit von euren zeitlichen Gütern"; oder mit Ruffin., Ambr., Hilar. so: Sanctorum, qui vel defuncti sunt, vel adhuc supersunt, iugiter habendam esse memoriam, ut tam doctrinam, quam mores eorum imitando, cum eis communicemus. Estius. — *φιλοξενία* bezeichnet die gastliche Aufnahme und Pflege fremder und reisender Christen. Sie wird als ein besonderes Werk der Barmherzigkeit in der h. Schrift häufig empfohlen (vgl. Hebr. 13, 3. 1. Petr. 4, 9) und Paulus fordert sie als eine Haupteigenschaft eines zu wählenden Bischofs (1. Tim. 3, 2. Tit. 1, 8). — V. 14. *εὐλογεῖτε τ. διώκοντας ὑμᾶς*: Bene precamini et orate Deum pro iis, qui vobis mortem aut damna moliuntur inferre, vel etiam inferunt. Estius. Der wahre Christ sieht die Leiden und Verfolgungen, die ihm widerfahren, als Wohlthaten Gottes an, die ihn läutern und zu seinem Ziele führen sollen. Er freut sich also darüber, und sieht in seinem Widersacher nicht seinen Feind, sondern vielmehr seinen Wohlthäter, dem er zu Dank verpflichtet ist. Mit ähnlichen Worten schärft unser Heiland Matth. 5, 44 das Gebot der Feindesliebe ein. — V. 15 geht die Construktion in den Infinitiv über, der hier, wie Phil. 3, 16 und oft bei den Griechen, für den Imperativ steht. Freude und Leid sollen wir mit unsern Mitchristen theilen, also in der innigsten Her-

zensgemeinschaft mit ihnen leben. Verhältnißmäßig leicht ist es nun, mit den Weinenden zu weinen, das Wehe unserer Mitmenschen mitzufühlen; schwerer aber ist es, mit dem Freuenden sich zu freuen, weil bei dem Glücke Anderer die Selbstsucht und der Neid rege wird. — V. 16 ermahnt der Apostel zu gegenseitiger Eintracht, und da diese meistens durch hochstrebende Selbstsucht und ein hochfahrendes Wesen gestört wird, setzt er hinzu: *μὴ τὰ ὑψηλὰ... ἀπαγόμενοι*. Das *τοῖς ταπεινοῖς* ist Neutrum und steht dem *τὰ ὑψηλά* gegenüber: „Vom Niedrigen laßt euch mit fortziehen" d. i. entzieht euch den niedrigen Geschäften, Verhältnissen, Zuständen nicht, wenn es das Wohl eurer Mitchristen betrifft. Auch zu den niedrigsten Diensten ist die wahre christliche Liebe bereit. Mit *μὴ γίνεσθε... ἑαυτοῖς* warnt dann der Apostel vor aufgeblähtem Weisheitsdünkel, der so gern Andere neben sich verachtet.

V. 17—21. Warnung vor Selbstrache. Der Apostel sagt ganz allgemein *μηδενί*: „Niemandem, er sei Christ oder Nichtchrist, vergeltet Böses mit Bösem." Das Folgende: „Befleißiget euch des Guten vor Gott und vor allen Menschen", ist entlehnt aus Sprüchw. 3, 4. Die am meisten verbürgte LA. ist *προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων*. Der Zusatz *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, den auch die Vulgata hat, ist wahrscheinlich aus 2. Kor. 8, 21 herübergenommen. Ganz ähnlich die Ermahnung unsers Herrn Matth. 5, 16. — V. 18. *εἰ δυνατόν* beschränkt die folgende Ermahnung objektiv, *τὸ ἐξ ὑμῶν* (Accus. absol. eigentlich: „was das von euch aus Geschehende betrifft") hebt die Beschränkung in subjektiver Beziehung auf: Was uns betrifft, so sollen wir als Christen mit allen Menschen in Frieden leben; aber oft ist dies nicht möglich, da Anforderungen an uns gestellt werden, die mit unserm Gewissen streiten. Diese Unmöglichkeit, mit allen Menschen Frieden zu halten, hatte der h. Paulus selbst häufig genug zu erfahren Gelegenheit gehabt. — V. 19. *τῇ ὀργῇ* scil. *τοῦ θεοῦ*: „Gebet Raum dem Zorne" d. i. überlasset es Gott, das euch angethane Unrecht an Andern zu bestrafen. *τόπον διδόναι τινί* „Jemandem Spielraum, Zeit und Gelegenheit zur Wirksamkeit geben." Die

beiden andern Deutungen: „Lasset euren Zorn nicht ausbrechen" oder: „weichet dem Zorne des Feindes aus", sind sprachlich nicht zu rechtfertigen und passen nicht recht zu der vom Apostel aus 5. Mos. 32, 35 angeführten Stelle, worin Gott es sich allein vorbehält, dem unschuldig Gekränkten zu seinem Rechte zu verhelfen. — V. 20. Die hier angeführte Stelle ist aus Sprüchw. 25, 21 genau nach der LXX citirt und mit *ἀλλά* (Lachmann, Vulgata u. A. haben *οὖν*) in die Rede des Apostels verflochten. Die Worte: „Du wirst feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln", haben eine doppelte Erklärung erfahren. Einige geben den Sinn dahin an: du wirst ihm dadurch eine recht empfindliche Rache von Seite Gottes zuziehen, wenn er sich nämlich nicht bessert. Allerdings ist auch 4. Esr. 16, 54 das Brennen feuriger Kohlen auf dem Haupte Bild der schmerzlichen göttlichen Strafe; allein hier spricht der ganze Zusammenhang gegen diese Deutung; und wie hätte der h. Paulus einen so unchristlichen Beweggrund zur Wohlthätigkeit gegen Feinde aussprechen können! Einzig richtig ist hier die Erklärung des h. Augustin., Hieronym., Thomas u. A., welche in diesem bildlichen Ausdrucke den Gedanken finden: du wirst ihn durch deine Großmuth dahin bringen, daß sein Verfahren ihn reue (oder wie wir mit einem ähnlichen bildlichen Ausdrucke sagen: ihm auf der Seele brenne), und dieses Gefühl ihm keine Ruhe lasse, bis er sein Unrecht wieder gut gemacht hat. Denn, wie der h. Augustin sagt, nulla est maior provocatio ad amandum, quam praevenire amando. Fassen wir den Sinn so, dann schließt sich V. 21 ungezwungen an, worin der Apostel das V. 19 und 20 Gesagte zusammenfaßt: „Laß dich nicht besiegen vom Bösen, d. i. vom Bösen nicht bewegen, ebenfalls Böses zu thun, Böses mit Bösem zu vergelten, sondern besiege durch das Gute, welches du deinem Feinde erweisest, das Böse." Vincit malos pertinax bonitas, sagt Seneka de benef. 7, 31.

§. 16. Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit, zur christlichen Achtung und Liebe, zur Keuschheit und Mäßigkeit.

13, 1 — 14.

Die folgende nachdrückliche Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit wurde wahrscheinlich veranlaßt durch den aufrührerischen Sinn, der, wie uns Sueton im Leben des Claudius (Kap. 25) und Dio Cassius in seiner römischen Geschichte (B. 60 Kap. 6) berichten, damals unter den Juden in Rom herrschte. Ueberhaupt machte die stolze Freiheitsliebe, die wir bei den Juden dieser Zeit wahrnehmen (vgl. Joh. 8, 33), diese zu tumultuarischen Auftritten gegen die heidnische Obrigkeit geneigt. Da nun aber die Römer die Christen anfänglich nur für eine jüdische Sekte hielten, so konnte auch auf diese leicht der Verdacht des Aufruhrs fallen; es war also nothwendig, daß sie desto pünktlicher und gewissenhafter ihre Pflichten gegen die heidnische Obrigkeit erfüllten. Auch ist es nicht unwahrscheinlich, daß noch manche Judenchristen irdisch messianische Hoffnungen hegten und deshalb ihren heidnischen Vorgesetzten nur mit Widerwillen gehorchten.

V. 1. „Jeglicher Mensch soll sich der obrigkeitlichen Gewalt unterwerfen." *πᾶσα ψυχή* = כָּל־נֶפֶשׁ steht für das nachdrückliche: „Jeder ohne Ausnahme." *ἐξουσίαι ὑπερέχουσαι* eigentlich „die Gewalten, welche höher stehen" d. i. vorgesetzt sind. Als Grund, warum Jeder gehalten sei, der Obrigkeit zu gehorchen, gibt der Apostel an: „Denn es gibt keine Obrigkeit, als nur von Gott." Alle obrigkeitliche Gewalt hat ihre letzte Quelle in der Oberherrlichkeit Gottes; nur als Stellvertreter Gottes kann der eine Mensch das Recht in Anspruch nehmen, über den andern zu gebieten. Das Christenthum kennt nur Könige von Gottes Gnaden und macht die Pflicht, der Obrigkeit zu gehorchen, zu einer religiösen; in seiner Obrigkeit gehorcht der Christ Gott, er ist Niemandes Knecht als nur Gottes. Selbst auch dann, wenn das Volk seine Obrigkeit sich selbst wählt, ist doch die Gewalt, die diese Obrigkeit übt, von Gott; auch die vom Volke gewählten

Könige haben ihre Regierungsgewalt als Lehn von Gott. Diese kann das Volk nicht geben, weil es dieselbe nicht hat; und das Volk als Ganzes hat sie nicht, weil Jeder Einzelne sie nicht hat; jeder Einzelne aber hat sie nicht, weil wir von Natur Alle gleich sind, keiner also an und für sich betrachtet das Recht in Anspruch nehmen kann, über einen ihm ebenbürtigen freien Menschen zu herrschen, ihn zum Gehorsam zu verpflichten. — Der Apostel fährt fort: „Die aber (wirklich) bestehen, sind von Gott verordnet." Also wir haben nicht zu untersuchen, ob die bestehende Obrigkeit eine legitime sei oder nicht, es soll für uns genug sein, daß sie besteht. Der faktisch bestehenden Obrigkeit sind wir Gehorsam schuldig; die Frage nach ihrer Legitimität liegt ganz außer unserer Competenz. Die bestehende Obrigkeit ist, eben weil sie besteht, von Gott verordnet, und offene Empörung gegen sie ist für den Christen in keinem Falle erlaubt. Ist eine Obrigkeit schlecht, tyrannisch — nun dann ist sie von Gott angeordnet als Zuchtruthe für das Volk, und Gott selbst wird diese Zuchtruthe wegwerfen, sobald er sie genug gebraucht hat. Der Christ darf aber nicht versuchen, die bestehende Obrigkeit eigenmächtig aus dem Wege zu räumen. Das Christenthum kennt also keine Könige von Volks Gnaden, weiß nichts von dem sogenannten Contract social, mißbilligt auf das Entschiedenste alle Revolution.

V. 2. Aus dem vorher aufgestellten Grundsatze ergibt sich von selbst als konsequente Folgerung, daß derjenige, welcher sich gegen die bestehende Obrigkeit auflehnt, sich gegen Gott empört und somit dem Gerichte Gottes verfällt: „Demnach, wer sich der Obrigkeit widersetzt, widersteht der Anordnung Gottes; welche aber (dieser) widerstehen, werden ihr Strafurtheil empfangen." Unter κρῖμα haben wir hier das göttliche Strafurtheil zu verstehen; dieses aber nur in sofern, als die weltliche Obrigkeit die Vollstreckerin desselben ist, wie aus dem Folgenden erhellt. ἑαυτοῖς ist der Dat. incommodi. — Den Fall, daß die Obrigkeit etwas gebietet, was dem Gebote Gottes durchaus zuwider ist, läßt Paulus hier außer Acht. In diesem Falle ist die Obrigkeit nicht Stellvertrete=

rin Gottes, sondern tritt auf den Standpunkt rein menschlicher Willkühr; da gilt der Grundsatz: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen." Apstg. 4, 19. 5, 29.

V. 3 f. Hier die Begründung des vorhergehenden ἑαυτοῖς κρῖμα λήμψονται: „Denn die Obrigkeit ist nicht eine Furcht für das gute Werk, sondern für das böse; willst du aber die Obrigkeit nicht fürchten? — Thue das Gute, und du wirst Lob von ihr haben." Die LA. τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ, ἀλλὰ τῷ κακῷ ist der des text. recept. τῶν ἀγαθῶν ἔργων κ. τ. λ. vorzuziehen. φόβος steht hier in dem Sinne von formidandi, timendi, und der Sinn ist: nicht die Guten, sondern die Bösen haben die Obrigkeit zu fürchten. Der Grund hierfür liegt aber in dem Verhältnisse der Obrigkeit zu Gott und zu ihren Untergebenen: „Denn Gottes Dienerin ist sie dir zum Guten; wenn du aber das Böse thust, so fürchte dich; denn nicht umsonst trägt sie das Schwert; denn Gottes Dienerin ist sie, eine Rächerin zum Zorn für den, der das Böse thut" d. h. um den, der Böses thut, Zorn fühlen zu lassen. μάχαιρα „Richtschwert", das Symbol der Gewalt über Leben und Tod. Der Apostel faßt hier die Obrigkeit in ihrer reinen Idee auf. Die Obrigkeit ist Dienerin und Stellvertreterin Gottes; als solche soll sie das Gute fördern, dem Bösen aber mit aller Entschiedenheit entgegentreten; als solche, und nur als solche kann sie auch das Recht über Leben und Tod in Anspruch nehmen. Der atheistische Staat darf keinen Verbrecher zum Tode verurtheilen. Aus dem ἔκδικος εἰς ὀργήν folgt, daß die Strafen, welche die Obrigkeit als Stellvertreterin Gottes verhängt, ihrem Hauptzwecke nach zunächst vindikative sind, sie sollen zuerst die beleidigte göttliche Gerechtigkeit sühnen. Die Abschreckung von fernern Verbrechen oder die Besserung des Verbrechers sind untergeordnete Zwecke.

V. 5. 6. Weil nun die weltliche Obrigkeit eine Stellvertreterin Gottes ist, so ist der Gehorsam gegen dieselbe eine innere Gewissenspflicht. — Die LA. wechselt zwischen ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι und ἀνάγκη ὑποτάσσεσθε. Nach der ersten LA. müssen wir übersetzen: „Daher ist es

eine Nothwendigkeit, sich zu unterwerfen"; nach der andern: „Daher seid aus Nothwendigkeit unterworfen." Der Sinn bleibt derselbe. In beiden Fällen ist unter ἀνάγκη eine sittliche Nöthigung zu verstehen. — Das folgende διὰ τοῦτο V. 6 beziehen wir am besten mit dem h. Thomas auf das vorhergehende ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι: „Deshalb (weil es eine Nothwendigkeit ist, der Obrigkeit sich zu unterwerfen) bezahlt ihr ja auch Steuern." Denn, wie Estius hinzufügt, solutio tributorum subiectionis est professio. Dies wird dann weiter motivirt: „Denn sie, die Träger der obrigkeitlichen Gewalt, sind Diener Gottes, die eben diesem, nämlich dem Dienste Gottes, obliegen." εἰς αὐτὸ τοῦτο scil. τὸ λειτουργεῖν.

V. 7. Lesen wir mit der Vulgata ἀπόδοτε οὖν, so ist dieser V. eine Folgerung aus dem vorher Gesagten. Ohne οὖν (Lachmann, Tischendorf) faßt der Apostel die Pflichten gegen alle obrigkeitliche Personen hier kurz zusammen: „Gebet Allen das Gebührende, wem Steuer (gebührt,) Steuer . . . τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, ist aufzulösen: ᾧ τὸν φόρον ὀφείλετε, τούτῳ ἀπόδοτε τὸν φόρον. φόρος und τέλος unterscheiden sich wie Steuer (von Personen und Grundstücken) und Zoll (von Waaren). φόβος bezieht sich wohl vorzüglich auf Richter, τιμή aber auf die obrigkeitlichen Beamten, besonders die höhern.

V. 8 ff. Von jetzt an bis zum Schlusse des Kapitels nimmt die Ermahnung wieder einen allgemeinen Charakter an, und zwar schärft der Apostel zunächst die Pflicht der Liebe ein: „Bleibet Keinem etwas schuldig, als das gegenseitige Lieben" d. h. lasset bei Keinem irgend eine schuldige Pflicht unerfüllt, die Liebe ausgenommen. Die Liebe macht immerfort und in allen Verhältnissen ihre Anforderungen geltend, und mit ihrer Erfüllung kommt der Mensch nie zu Ende. Denn so oft man eine Liebespflicht gegen den Nächsten erfüllt, wird die Liebe immer wärmer und stellt immer höhere Anforderungen: Charitas in diligendo non deficit, sed proficit, sagt der h. Thomas. Der Grund, warum man Allen die Liebe schuldig ist, liegt ausgedrückt in den Worten: „Denn wer den Andern liebt, hat das Gesetz erfüllt." In der Liebe

liegt die ganze Summe der Pflichten gegen den Nächsten eingeschlossen; wer sie wahrhaft übt, der hat alle einzelnen Pflichten gegen den Nächsten, die das Gesetz vorschreibt bereits erfüllt. Denn in der Natur der Liebe liegt eben das, was Zweck und Inhalt aller einzelnen Gebote ist, nämlich dem Nächsten nichts zu Leide zu thun. Diesen Gedanken erläutert der Apostel weiter V. 9 und V. 10.

V. 11. Dieser thätigen Nächstenliebe sollen wir uns um so mehr befleißigen, da wir wissen, daß die Zeit der Wiederkunft Christi, also die Zeit unserer vollen Erlösung, immer näher rückt. *καὶ τοῦτο* nimmt das Vorhergehende auf und hebt es hervor; man könnte ein *τοσοῦτο μᾶλλον* ergänzen: „Und das (um so mehr), da wir die Zeit kennen, daß es Zeit ist, daß wir nun einmal vom Schlafe (der Sünde, der Lauheit) erwachen; denn jetzt ist unser Heil näher, als da wir gläubig wurden." Mit diesen letzten Worten weiset der Apostel hin auf die zweite Ankunft Christi, auf seine Wiederkunft zum Gerichte, die er sich, wie wir aus vielen Stellen seiner Briefe, besonders aus den Briefen an die Thessalonicher, sehen, als nahe bevorstehend dachte. *καιρός* bezeichnet hier die Zeitumstände, die Zeichen der Zeit, die auf eine baldige Wiederkunft des Herrn hinzudeuten schienen.

V. 12. Die Zeit vor der Wiederkunft Christi, also die Zeit dieses irdischen, dem Irrthume und der Sünde unterworfenen Lebens, nennt der Apostel *ἡ νύξ*. Sie ist eine Nacht im Vergleiche mit dem herrlichen Tage, welcher anbricht, wenn der Herr wiederkommt zu richten die Lebendigen und die Todten. Diese Nacht ist nun vorgerückt (*προέκοψεν*, Vulg. praecessit „ging vorher"), naht sich ihrem Ende, und der Tag der Seligkeit beginnt anzubrechen. Daher die Ermahnung: „Lasset uns also ablegen die Werke der Finsterniß, anlegen aber die Waffen des Lichtes." Von den Werken der Finsterniß nennt der Apostel gleich V. 13 einige: „Wie am Tage lasset uns anständig wandeln, nicht in Nachtschwärmereien und Zechgelagen, nicht in Beischlaf und Ueppigkeit, nicht in Streit und Eifersucht." Die Waffen des Lichtes, welche der Gläubige

anlegen soll, zählt Paulus Eph. 6, 11 ff. einzeln auf. Da nennt er als Gurt, welcher dem ganzen Körper Festigkeit gibt, die Wahrheit, als Schild den Glauben, als Helm die Hoffnung, als Panzer die Gerechtigkeit, als Schwert das Wort Gottes. Alle diese Waffen des Lichtes erhalten wir aber in der Gemeinschaft mit Christo, der die Wahrheit selbst, der unser Glaube, unsere Hoffnung, unsere Gerechtigkeit ist. Daher heißt es hier V. 14 kurz: „Ziehet an den Herrn Jesum Christum." Christum anziehen d. i. in der innigsten Lebensgemeinschaft mit ihm stehen können wir aber nur dann, wenn wir den alten Adam ausziehen, also die sündhaften Lüste immer mehr in uns bekämpfen. Daher: „und für das Fleisch traget nicht Sorge zu Begierden" d. h. für euren Leib sorget nicht so, daß dadurch die bösen Begierden in euch entzündet werden.

§. 17. Verhalten gegen Glaubensschwache.

14, 1 — 15, 13.

Die vorhergehende Ermahnung zur thätigen Liebe des Nächsten führt hier den Apostel auf einen verwandten Gegenstand, nämlich darauf, wie die Nächstenliebe sich bethätigen solle in der milden Beurtheilung der Mitchristen und in der Ertragung ihrer Schwächen. Die Veranlassung zu der folgenden Belehrung und Ermahnung können wir uns etwa so denken: Manche Judenchristen in Rom hatten die mosaischen Speise= und Festgesetze ins Christenthum mit herübergenommen; sie enthielten sich gewisser Fleischspeisen, feierten die jüdischen Festtage, Neumonde u. s. w. Ja, da sie mitten unter Heiden lebten, mochten Manche sich von allem Fleische und von allem Weine enthalten aus Furcht, daß unter dem auf dem Markte gekauften Fleische Götzenopferfleisch oder der Wein mit Wein von Götzenopfern vermischt sei. Die Heidenchristen in Rom wußten natürlich nichts von diesen Speise= und Festgesetzen, und kehrten wahrscheinlich den skrupulösen Judenchristen gegenüber ihre freiere Ueberzeugung desto schroffer hervor. Ohne Zweifel zeigten sie auch eine gewisse Geringschätzung gegen diese kleingeistige Aengstlichkeit der Judenchristen, und betrachteten diese als solche,

die sich noch nicht zur wahren christlichen Freiheit erhoben hätten. So erlaubten sich die Heidenchristen ohne Scheu, was den Judenchristen ein Greuel war, und letztere nahmen daran nicht geringen Anstoß, fällten gewiß auch harte Urtheile über jene. Dadurch drohete die Einheit der Gemeinde zu fallen und ein Separatismus zwischen Heiden- und Judenchristen Platz zu greifen, der die verderblichsten Folgen nach sich ziehen konnte. Diesem arbeitet nun der h. Paulus in dem vorliegenden Abschnitte entgegen, und er thut dies mit apostolischer Weisheit. Er sucht die beiden Gegensätze dadurch zu vermitteln, daß er die Heidenchristen ermahnt, die ängstlichen Judenchristen duldsam zu behandeln und nicht zu verachten; diesen hingegen ans Herz legt, daß sie über jene kein Verdammungsurtheil sprechen dürfen. Der Hauptgrundsatz des Apostels in diesem Stücke, wo es sich nicht um den Glauben handelt, ist: Man befestige sich in seiner eigenen Ueberzeugung und achte die fremde.

V. 1. „Den Schwachen im Glauben aber nehmet auf nicht zum Streite über Ansichten." *πίστις* ist hier der christliche Glaube in praktischer Hinsicht, die sittliche Ueberzeugung. Unter *τὸν ἀσθενοῦντα τῇ πίστει* haben wir also den Aengstlichen zu verstehen, der in seinen Urtheilen über das, was in der christlichen Sittenlehre geboten und freigegeben ist, noch schwankt, den Skrupulösen, der zur wahren Freiheit in Christo noch nicht vorgedrungen ist. Einen solchen sollen sie freundlich in ihre Gemeinschaft, in ihren Umgang aufnehmen, sich nicht von ihm zurückziehen, da er der Beihülfe so sehr bedürftig ist; und zwar sollen sie ihn aufnehmen, ohne über Meinungen und Ansichten zu streiten und zu zanken.

V. 2—4. Der erste Streitpunkt betraf den Unterschied der Speisen: „Der Eine, nämlich der Starke im Glauben, ist überzeugt, Alles essen zu dürfen, weil es keinen Unterschied von reinen und unreinen Speisen gebe, in Christo Alles rein sei; der Schwache (im Glauben) aber isset (nur) Pflanzenspeisen, Gemüse, um so nicht in den Fall der Verunreinigung durch den Genuß von Götzenopferfleisch oder von solchen Fleischspeisen, welche im mosaischen Gesetze verboten waren, zu kommen. Da soll nun,

fährt der Apostel V. 3 fort, derjenige, der Alles ohne Unterschied isset, den, welcher strenge Abstinenz übt, nicht verachten; hingegen soll der, der nicht Alles isset, denjenigen, der Alles isset, nicht als einen Freigeist, als einen der nicht wahrer Christ sei, verurtheilen. Als Motiv wird hinzugefügt: „denn Gott hat ihn (der Alles isset) aufgenommen" nämlich in sein Haus, seine Kirche; er ist Diener Gottes; Gott hat also allein über ihn zu urtheilen. Daher V. 4: „Du (der du gewisser Speisen dich enthältst), wer bist du, der du einen fremden (nämlich: Gottes) Knecht richtest? Seinem Herrn steht und fällt er" d. i. seinem Herrn und nicht dir ist er verantwortlich, dieser wird ihn freisprechen oder verurtheilen. „Er wird aber bestehen, freigesprochen werden; denn Gott vermag ihn aufrecht zu erhalten", kann ihn trotz seines Essens von Götzenopferfleisch, trotz seiner scheinbaren freisinnigen Richtung, vor Rückfall ins Heidenthum bewahren.

V. 5. Der zweite Streitpunkt betraf die Feier der jüdischen Festtage. Ob man, sagt der Apostel, diese Festtage mitfeiert oder nicht, ist an sich gleichgültig; nur muß Jeder nach seiner Ueberzeugung handeln: „Der Eine beurtheilt den einen Tag vor dem andern" d. i. hält den einen Tag für heiliger, als den andern, und feiert ihn daher besonders; der Andere beurtheilt jeden Tag, hält jeden Tag für heilig und Gott geweiht. πληροφορεῖν τι „einer Sache volles Genüge leisten"; passiv: „überzeugt, gewiß sein." Also: „Jeder sei in seinem Sinne überzeugt", handele in solchen an sich gleichgültigen und den Glauben nicht berührenden Punkten nach seiner Ueberzeugung. — Daß dasjenige, was der Apostel hier von der Haltung jüdischer Fasten und der Feier jüdischer Feste sagt, auf die kirchlichen Fasten und auf die kirchliche Festfeier keine Anwendung findet, versteht sich von selbst.

V. 6—9. In allen solchen an sich gleichgültigen Stücken darf der Christ handeln, wie er will, wenn er nur nach seiner Ueberzeugung handelt. Denn der wahre Christ hat in seinem ganzen Thun und Lassen nur Christum im Auge; diesem, der sich für ihn hingegeben, hat er hinwieder sich ganz aufgeopfert; und dieser stäte Hinblick auf Gott

und Christus heiligt auch die an sich gleichgültigen Handlungen des Christen. „Wer auf den Tag hält d. i. den einen Tag vor dem andern auszeichnet, feiert, der hält darauf um des Herrn willen; und wer nicht auf den Tag hält, der hält nicht darauf um des Herrn willen; und wer (Fleisch) isset, der isset um des Herrn willen.“ Und daß er um des Herrn willen esse, also seinem Essen die Beziehung auf Gott gebe, zeigt er durch sein Tischgebet: „denn er danket Gott.“ Ebenso wer der Fleischspeisen sich enthält und bloß Gemüse isset, thut dieses um Gottes willen. So bezieht der Christ Alles, was er thut und läßt, auf Gott und mit Recht. Denn, fährt der Apostel 7—9 fort, der Christ gehört mit seinem ganzen Sein Christo und durch ihn Gott an. Christus hat ihn durch seinen Aufopferungstod und durch seine Auferstehung sich erworben. Dadurch, daß Christus für uns starb und auferstand, hat er aus den Banden des Satans uns befreiet, und ein volles Eigenthumsrecht auf uns begründet. Die LA. V. 9 wechselt zwischen *ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν* Cod. ABC. Lachmann, Tischendorf; *ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη* Cod. FG. Vulgata; endlich *ἔζησεν καὶ ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη* Cod. DE. text. recept. Griesbach, Scholz. Der Sinn bleibt im Wesentlichen derselbe.

V. 10—12. Sind wir aber abhängig von Christo, so hat Niemand das Recht, über seinen Mitchristen zu urtheilen oder ihn zu richten. Christus ist der alleinige Richter Aller. Die erste Frage: „Du aber, was richtest du deinen Bruder?“ ist gerichtet an den ängstlichen Judenchristen, der sich der Fleischspeisen enthielt; die andere Frage: „oder auch du, was verachtest du deinen Bruder?“ geht an den freigesinnten Heidenchristen. Statt *τῷ βήματι τοῦ θεοῦ*, was Lachmann und Tischendorf nach der Auctorität der meisten Handschriften lesen, hat die Vulgata mit vielen Vätern *τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ* gelesen. Der Sinn wird dadurch nicht wesentlich alterirt; denn Gott der Vater ist es, der in Christo die Welt richten wird; der Vater hat dem Sohne alles Gericht übergeben, weil dieser zugleich der Menschensohn, der Erlöser ist. Vgl.

Joh. 5, 22. 27 u. a. St. — V. 11 begründet Paulus das vorher Gesagte durch eine Stelle aus Jes. 45, 23, die er frei citirt. *ζῶ ἐγώ* ist Schwurformel entsprechend dem hebräischen חַי־אָנִי „so wahr ich lebe." Im Grundterte steht statt dessen נִשְׁבַּעְתִּי בִּי „ich habe bei mir geschworen." *ἐξομολογεῖσθαι τινί* häufig: „einen loben, preisen"; hier, wo vom Gerichte die Rede ist, läßt sich die Grundbedeutung „bekennen" festhalten. Der Hauptnachdruck liegt in dieser Stelle auf *ἐμοί* und *πᾶσα*, daher V. 12 die Folgerung: „Also nun wird Jeder von uns über sich vor Gott Rechenschaft ablegen", mithin fällt alles Richten über Andere weg, da es im Grunde ein Eingriff in die Rechte Gottes ist.

V. 13. Ermahnung als Folgerung aus dem Vorhergehenden: „Lasset uns also nicht mehr (wie bisher) einander richten." *ἀλλὰ τοῦτο κρίνατε μᾶλλον*, eigentlich: „sondern das richtet vielmehr, d. i. das sei euer Urtheil, euer Grundsatz in diesem Stücke, daß ihr nicht Anstoß gebet dem Bruder oder Aergerniß." Dieser allgemeine Grundsatz wird nun im Folgenden auf den vorliegenden speciellen Fall angewendet.

V. 14. „Ich weiß es und bin überzeugt im Herrn Jesu, daß nichts unrein ist durch ihn." Die beiden Ausdrücke *οἶδα* und *πέπεισμαι* drücken den höchsten Grad der innern Gewißheit aus. Diese volle Gewißheit hat aber Paulus nur „im Herrn Jesu" d. i. in der Gemeinschaft mit ihm, belehrt von ihm; mit andern Worten: als Christ. Lesen wir nach Cod. C. mit dem text. rec. Griesbach, Scholz: *δι' ἑαυτοῦ*, so müssen wir übersetzen: „daß nichts unrein ist an und für sich." Allein die am meisten verbürgte LA. ist *δι' αὐτοῦ*, welches auch die Vulgata gelesen hat. Dann ist dieses *αὐτοῦ* auf das vorhergehende *Ἰησοῦ* zu beziehen: durch Christus ist nichts unrein; denn durch ihn ist auch die Natur der Idee und dem Beginne nach vom Fluche der Sünde befreit wieder rein geworden, und der Mensch, der in die Erlösung eingegangen, soll sie weiter heiligen. Damit ist aber der alttestamentliche Unterschied der Speisen von selbst aufgehoben. Vgl. 1. Tim. 4, 4. 5: „Alle Kreatur Gottes ist gut; „denn sie wird

geheiligt durch das Wort Gottes und durch Gebet." — Den eben ausgesprochenen allgemeinen Satz, daß nichts unrein sei, beschränkt aber der Apostel, indem er hinzufügt: „nur dem, der etwas für unrein hält, ist es unrein", nicht an und für sich, sondern wegen seines (wenngleich in diesem Falle irrigen) Gewissens.

V. 15. Der text. recept. hat hier εἰ δέ. Dann steht dieser Satz im Gegensatze zum vorigen V. und die Gedankenverbindung ist die: „Ungeachtet jenes richtigen Grundsatzes, daß nichts unrein sei, muß man doch auf die Schwachen Rücksicht nehmen. Lesen wir aber nach den meisten Handschriften mit der Vulgata εἰ γάρ, dann schließt sich dieser V. unmittelbar an V. 13 an: Euer Grundsatz sei, dem Bruder kein Aergerniß zu geben: „Denn wenn durch eine Speise dein Bruder (sittlich) gekränkt wird, so wandelst du nicht mehr nach der Liebe; richte nicht durch deine Speise den zu Grunde, für welchen Christus gestorben ist." Mit diesen letzten Worten hebt der Apostel das stärkste Motiv hervor, welches uns abhalten soll, daß wir unsern Mitchristen kein Aergerniß geben.

V. 16—18. „Nicht also möge der Lästerung preis gegeben werden unser Gutes." Statt ἡμῶν, welches die Vulgata gelesen, haben die meisten Codices ὑμῶν. Unter τὸ ἀγαθόν können wir hier nach dem ganzen Zusammenhange nur die christliche Freiheit von den alttestamentlichen Speisegesetzen verstehen (vgl. 1. Kor. 10, 29). Diese christliche Freiheit ist, eben weil sie durch Christus uns erworben ist, ein „Gutes"; nur darf man sie nicht zum Schaden Anderer mißbrauchen. Denn, fährt der Apostel V. 17 erklärend fort, der ganze Streit über Speise und Trank betrifft etwas an und für sich Unwesentliches. Unter βασιλεία τοῦ θεοῦ haben wir hier nicht das jenseitige Reich Gottes, sondern, wie häufig, das diesseitige Reich Christi zu verstehen, und Paulus will sagen: das Wesen des Christenthums besteht nicht in Essen und Trinken, sondern in der Gerechtigkeit, im Frieden und in der Freude im h. Geiste. Die Gerechtigkeit ist die Grundlage des Reiches Gottes in uns, aus ihr entspringt der Friede mit Gott und mit den Mit-

menschen, und zuletzt als die höchste Blüthe die Freude im h. Geiste. An und für sich ist es also gleichgültig, ob man zwischen Speise und Trank einen Unterschied macht oder nicht; in Beziehung auf das Reich Gottes ist dies etwas Indifferentes. Allein damit ist nicht gesagt, daß man von dieser Freiheit immer Gebrauch machen dürfe. Vielmehr kann und soll man bisweilen zur Vermeidung des Anstoßes darauf verzichten. — V. 18. Lesen wir hier mit dem text. recept. den Plural *ἐν τούτοις*, so kann dieser sich nur auf die vorhergehenden drei Ausdrücke *δικαιοσύνη*, *εἰρήνη* und *χαρά* beziehen; lesen wir aber mit der Vulgata und den meisten Handschriften *ἐν τούτῳ*, so kann der Singular sich sowohl auf *δικαιοσύνη*, *εἰρήνη* und *χαρά*, als auch auf *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* beziehen. Der Sinn bleibt zuletzt derselbe; denn der h. Geist ist es, der die Gerechtigkeit, den Frieden und die Freude im Menschen wirkt.

V. 19. 20. Aus dem Vorhergehenden zieht Paulus als Folgerung die Ermahnung: „Lasset uns also dem nachtrachten, was Friede und gegenseitige Erbauung bewirkt. Nicht reiße nieder um der Speise willen das Bauwerk Gottes." Das christliche Leben ist dem Apostel ein Gebäude, welches Gott durch seine Gnade grundgelegt und aufgeführt hat. Diesen Bau sollen wir gegenseitig in uns zu fördern suchen, und uns hüten, das, was Gott durch seine Gnade in den Mitchristen gewirkt hat, durch unser böses Beispiel zu zerstören. „Alles ist zwar (an und für sich betrachtet) rein, darf somit ohne Scheu genossen werden, aber böse wird's dem Menschen, der zum Anstoß isset", der durch sein Essen seinem Mitchristen Aergerniß gibt.

V. 21—23. Zu dem *μηδὲ ἐν ᾧ .. προσκόπτει* ist zu ergänzen: *μηδὲ πράσσειν τι* oder *ἅπτεσθαί τινος*, *ἐν ᾧ . . . προσκόπτει*. V. 22 wechselt die LA. und Interpunktion. Lachmann hat nach Cod. ABC: *σὺ πίστιν ἣν ἔχεις κατὰ σ . . .*, und diese LA. haben auch alte Handschriften der Vulgata. Die meisten Handschriften und auch unsere jetzige Vulgata lassen aber das *ἥν*, quam, weg. Dann kann das *σὺ πίστιν ἔχεις* entweder koncessiv oder fragend gefaßt werden. Der Sinn bleibt derselbe und ist der: Hast

du die feste Ueberzeugung, daß Alles rein sei und der Christ als solcher frei sei von den alttestamentlichen Speisegesetzen, so bewahre diese Ueberzeugung für dich, und gib nicht durch äußere Ausübung dieser Freiheit deinen schwachen Mitchristen Anstoß. „Glücklich, der sich selbst nicht richtet in dem, was er für recht hält" d. h. wohl dem, der immer nach seiner richtigen und festen Ueberzeugung ohne Zweifeln und ohne Wanken handelt. — V. 23 enthält dann den Gegensatz: „der Zweifelnde aber, d. i. derjenige, der noch nicht die feste Ueberzeugung hat, daß der Unterschied der Speisen für ihn aufgehoben sei, wenn er trotz seinem Zweifel isset, ist eben damit, daß er isset, verurtheilt, weil er nicht aus Ueberzeugung isset." Denn als Grundsatz gilt: Alles, was nicht aus Ueberzeugung hervorgeht, ist Sünde." So oft der Mensch gegen seine Ueberzeugung d. i. gegen sein Gewissen handelt, sündigt er, es mag dies ein richtiges oder irriges Gewissen sein. Nam, sagt der h. Thomas, actus iudicantur secundum voluntatem agentium; voluntas autem movetur a re apprehensa. Unde in id voluntas tendit, quod ei vis apprehensa repraesentat, et secundum hoc qualificatur vel specificatur actio. Si igitur ratio alicuius iudicet aliquid peccatum et voluntas fertur in id faciendum, manifestum est, quod homo habet voluntatem faciendi peccatum, et ita actio eius exterior, quae informatur ex voluntate, est peccatum. Wer also ein verschuldet irriges Gewissen hat, sündigt immer, er mag nach seinem Gewissen oder gegen dasselbe handeln.

Hier, nach 14, 23, haben mehrere Herausgeber des N. T., Griesbach, Matthäi u. A., die Doxologie, welche die Vulgata, Lachmann und Tischendorf erst am Ende des ganzen Briefes 16, 25 ff. lesen. Ueberwiegende kritische Zeugnisse sprechen für letztere Stellung. Diejenigen, welche die Doxologie hier lesen, haben vielfach geglaubt, daß der Brief, insofern er von Paulus herrühre, hier schließe, und daß die beiden folgenden Kapitel ein späterer Zusatz von fremder Hand seien. Sie berufen sich für diese Ansicht auf Marcion, der, wie uns Origenes (II. pag. 531 ed. Froben. 1536) berichtet, die beiden letz-

ten Kapitel als unächt verwarf. Allein wie falsch diese Meinung sei, sehen wir leicht auch abgesehen von den äußern Zeugnissen, die für die Aechtheit dieses Stückes sprechen. Kap. 15 hängt unmittelbar und genau mit Kap. 14 zusammen, und Kap. 16 darf auch nicht fehlen, da der Apostel immer seine Briefe an die einzelnen Gemeinden mit Empfehlungen, Grüßen, Segenswünschen schließt. Daß aber in vielen Handschriften die Doxologie sich hier am Ende des 14. Kap. findet, läßt sich mit Hug (Einl. Bd. 2 S. 397 Anm.) hinreichend aus andern Gründen erklären. Kap. 16 bietet nämlich nichts, was besonders zur Belehrung und Erbauung dienen könnte, und wurde daher wahrscheinlich in der ältesten Zeit der Kirche nicht zu den öffentlichen Vorlesungen benutzt. Aber die schöne Doxologie am Schlusse des ganzen Briefes wollte man nicht übergehen, und da Kap. 15 mit einem Segenswunsche schließt, so setzte man sie an das Ende des 14. Kap., wo sie eine passende Stelle zu haben schien. Zuerst von den Abschreibern an den Rand geschrieben kam sie dann später in den Text der Handschriften und Lektionarien.

15, 1 ff. Der erste Theil dieses Kap. schließt sich enge an das Vorhergehende an; der Apostel fährt fort, den Starken d. i. denen, welche die richtige Erkenntniß der christlichen Lehre haben, einzuschärfen, daß sie die Schwachen d. i. die Aengstlichen, noch in Vorurtheilen Befangenen schonen: „Verpflichtet aber sind wir, die Starken, die Schwachheiten der Schwachen zu tragen und nicht selbstgefällig zu sein d. i. ohne Rücksicht auf Andere bloß nach unserer Ueberzeugung, nach unserm Geschmacke, zu leben, wir mögen dadurch Anstoß geben oder nicht. V. 2. „Jeder von uns gefalle dem Nächsten zum Guten, zur Erbauung d. h. man vermeide Alles, was dem Mitchristen irgendwie Anstoß geben könnte, suche vielmehr das Gute in ihm zu fördern, ihn durch ein gutes Beispiel zu erbauen.

V. 3—6. In dieser Liebe, in dieser Herablassung zu den Schwachen ist Christus unser höchstes Muster geworden: „denn auch Christus gefiel nicht sich selbst", lebte nicht für sich, sondern für uns Menschen stieg er vom Him-

mel hernieder, litt und starb er. Die folgenden Worte, welche der Apostel Christo in den Mund legt, sind genommen aus Ps. 68 (69), 10. Dort bittet der fromme Dulder Gott um Hülfe, da sein Leiden ein Leiden um Gottes Sache sei: „Der Hohn der dich Verhöhnenden fiel auf mich", d. i. deinetwegen, weil ich dir anhange, schmähen und verhöhnen mich die Menschen; ihr Hohn gegen dich fällt auf mich, deinen Diener, zurück. Im höchsten Sinne gingen diese Worte an Christo in Erfüllung, und in sofern ist diese Stelle messianisch. Christus ertrug die größte Schmach und Verachtung für die Sache Gottes, um die Menschen zu erlösen; er lebte also nicht für sich, sondern allein für seinen himmlischen Vater um der Menschen willen. — V. 4. Die angeführte Psalmenstelle veranlaßt den Apostel, hier eine Bemerkung über die Bedeutung der h. Schrift im Allgemeinen beizufügen: „denn was vorher geschrieben worden d. i. das ganze alte Testament, ist zu unserer Belehrung geschrieben worden, damit wir durch Standhaftigkeit und durch den Trost der Schriften die Hoffnung haben. Das Lesen der h. Schrift z. B. der Psalmen tröstet oft wunderbar in den Leiden und Widerwärtigkeiten dieses Lebens, und mehrt die Geduld und Standhaftigkeit in den Anfechtungen. Geduld aber und die tröstlichen Versicherungen der h. Schrift zusammen genommen stärken und mehren in uns die Hoffnung auf die ewige Seligkeit. — V. 5. 6. Wenn nun auch durch das andächtige Lesen der h. Schrift uns Trost und Starkmuth in Leiden und Drangsalen zufließt, so ist es doch zuletzt Gott, der diese Standhaftigkeit, diesen Trost uns verleiht. Aus Standhaftigkeit und Trost entspringt aber gegenseitige Eintracht nach dem Willen und der Vorschrift Christi. Die höchste Blüthe und Frucht der Eintracht soll aber sein einmüthiges Preisen Gottes wegen seiner in Christo uns erwiesenen Wohlthaten. Daher: „Der Gott der Standhaftigkeit und des Trostes gebe euch gegenseitige Eintracht nach Christo Jesu, damit ihr einmüthig mit Einem Munde verherrlichet den Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi." Der Genit. *τοῦ κυρίου*... ist bloß von *πατέρα* und nicht auch von *θεόν*

abhängig, und der Ausdruck τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ist aufzulösen: τὸν θεὸν, ὅς ἐστι πατὴρ τ. κ. Wir verehren Gott nur dann wahrhaft, wenn wir ihn als den Vater Jesu Christi und durch diesen als unsern Vater verehren.

V. 7—12. „Darum, nämlich damit ihr einmüthig mit Einem Munde Gott preiset, nehmet einander auf, wie auch Christus euch aufgenommen hat zur Ehre Gottes." Christus hat sie alle, Juden- und Heidenchristen, in seine Gemeinschaft, in seine Kirche aufgenommen und zu einer Einheit verbunden. Diese Einheit sollen sie zu bewahren suchen. — Die letzten Worte des V. 7 erklärt nun Paulus V. 8 ff. näher in der doppelten Beziehung auf die Juden- und Heidenchristen: „Ich sage nämlich, daß Christus Diener geworden sei der Beschneidung um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um die Verheißungen der Väter zu bestätigen; daß aber die Heiden wegen Barmherzigkeit Gott gepriesen haben." Die Juden hatten der Verheißungen wegen, die ihnen in ihren Stammvätern zu Theile wurden, ein gewisses Recht auf den Messias. Obgleich nun allerdings diese Verheißungen zuletzt aus der bloßen Gnade und Barmherzigkeit Gottes hervorgingen, so war doch die Berufung der Juden zunächst eine Folge der Wahrhaftigkeit Gottes. Die Berufung der Heiden floß aber unmittelbar aus der göttlichen Barmherzigkeit hervor; bei ihnen war Gott durch keinerlei Verheißungen gebunden. Daher haben die Heidenchristen gar kein Recht, sich stolz über die Judenchristen zu erheben. — Der Aorist δοξάσαι steht, weil der Apostel die Aufnahme der Heiden als schon geschehen annimmt. — Darin nun, daß auch die Heiden wegen ihrer Berufung zum Christenthume Gott preisen, erfüllen sich alttestamentliche Weissagungen. Zuerst führt Paulus die Stelle Ps. 17 (18), 50 an: „Deshalb will ich dich preisen unter den Heiden und deinem Namen Lob singen." In diesem Psalme verspricht David, wegen seiner Rettung Gott zu preisen „unter den Völkern." David sprach dies aber als Vorbild Christi, in dessen Munde diese Worte erst ihre volle Wahrheit fanden. In-

dem Christus auch die Heiden in seine Kirche aufnahm, verherrlichte er Gott unter ihnen. Der Hauptnachdruck liegt hier und in den folgenden Stellen auf dem Worte ἔθνη. — V. 10. „Und wiederum sagt (die Schrift): „„Frohlocket ihr Heiden mit seinem Volke.““ 5. Mos. 32, 43. — V. 11. „Und wiederum: „„Lobet alle Heiden den Herrn, und preiset ihn alle Völker.““ Ps. 116 (117), 1. — V. 12. „Und wiederum spricht Isaias: „„Es wird geschehen, die Wurzel Jesse's, und der sich (daraus) erhebt, um über die Heiden zu herrschen, auf ihn werden die Heiden hoffen.““ Jes. 11, 10. ἔσται ist nicht mit ἡ ῥίζα zu verbinden, sondern steht absolut, wie das hebräische וְהָיָה. ἡ ῥίζα und ὁ ἀνιστάμενος sind nominat. absol. und ῥίζα ist hier wie das hebräische שֹׁרֶשׁ in dem Sinne von „Sprößling" zu nehmen. „Sprößling Jesse's" bezeichnet aber den großen Nachkommen David's, den Messias. Dieser wird, heißt es im Grundtexte, dastehen als Panier der Völker, zu welchem auch die Heiden sich sammeln. — Bei allen diesen Citaten hat Paulus noch den besondern Zweck, die Heidenchristen zu demüthigen: aus Israel kommt das Heil, Israel bildet auch in der neuen Heilsordnung den eigenen Kern; statt also mit Verachtung auf die Mitchristen aus dieser Nation herabzusehen, sollen die Heidenchristen mit Achtung ihnen sich anschließen.

V. 13. Schließlicher Segenswunsch: „Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude und Frieden im Glauben, damit ihr reich seid in der Hoffnung in Kraft des h. Geistes." Paulus nennt hier Gott den „Gott der Hoffnung" mit Rücksicht auf das Vorhergehende: „auf ihn werden die Heiden hoffen." Die christliche Hoffnung ist eine Gnadengabe Gottes und aus ihr entspringen als Früchte Freude und Frieden; sie selbst aber wurzelt im Glauben. Der aber die Hoffnung in uns wirkt und mehrt, ist der h. Geist.

§. 18. Epilog.

15, 14 — 16, 27.

Da der h. Paulus hier an eine Gemeinde schrieb, die er nicht persönlich gestiftet hatte, so findet er es nothwendig, am Schlusse des Briefes seine Dreistigkeit zu rechtfertigen, und die ernsten Ermahnungen, welche er im Laufe desselben gegeben hat, mit seinem apostolischen Berufe zu entschuldigen. Er rühmt sich in Christo des Erfolges seiner apostolischen Berufsthätigkeit und theilt dann seinen Lesern den Reiseplan mit, den er für die nächste Zeit sich entworfen. Auch Rom war in diesen Plan mit aufgenommen. Den Schluß des ganzen Briefes bilden Ermahnungen, Grüße, Warnungen u. s. w.

V. 14—16. „Ich bin aber, meine Brüder, auch selbst in Betreff euer überzeugt, daß auch ihr voll seid von guter Gesinnung, erfüllt mit jeglicher Erkenntniß, im Stande auch einander zu ermahnen." Paulus hatte den Römern ausführlich die christliche Lehre dargestellt, er hatte ernste Ermahnungen zur gegenseitigen Schonung und Liebe eingeflochten. Dadurch hätte bei seinen Lesern leicht die Vermuthung aufsteigen können, als setze der Apostel Mißtrauen in ihre gute Gesinnung gegen einander (ἀγαθωσύνη) und in ihre Kenntniß der christlichen Wahrheit (γνῶσις). Dieser Vermuthung sucht Paulus hier in zarter Weise vorzubeugen, indem er sagt: ungeachtet seiner Ermahnungen und obgleich seine Zusprache eine gegentheilige Ansicht zu verrathen scheine, sei er doch hinlänglich überzeugt von ihrer guten Gesinnung gegen einander und von ihrer Kenntniß der christlichen Wahrheiten; wohl wisse er, daß sie im Stande seien, auch ohne sein Zuthun sich einander zu ermahnen. — V. 15. Hat der Apostel sich eben entschuldigt, daß er überhaupt an die Römer geschrieben habe, so rechtfertigt er hier seine Freimüthigkeit im Schreiben: „Freimüthiger aber habe ich zum Theil an euch geschrieben, um euch zu erinnern vermöge der Gnade, die mir von Gott verliehen ist." „Freimüthiger", als es nämlich bei dieser eurer guten Gesinnung wohl nöthig gewesen wäre. ἀπὸ μέρους

verbindet Estius mit τολμηρότερον in dem Sinne: paulo liberius, aliquanto audacius. Besser aber verbinden wir es mit dem zunächststehenden ἔγραψα, so daß der Ausdruck sich auf einzelne Stellen des Briefes bezieht. Das ὡς mit dem Particip drückt hier die Absicht aus: in memoriam revocaturus (Winer §. 67, 6). Richtig gibt Estius den Sinn: Scripsi, non tam ut docerem vos, quae nescitis, quam ut commonefacerem et submonerem et in memoriam vobis revocarem tanquam scientibus. Das ἐπί in ἐπαναμιμνήσκων mildert noch den ganzen Ausdruck: Paulus wollte nur nebenbei, nur zum Ueberflusse erinnern an das, was seine Leser schon längst wußten. διὰ τὴν χάριν ... beziehen wir am besten mit Estius auf τολμηρότερον ἔγραψα, unter χάρις aber versteht Paulus hier sein apostolisches Amt. Diese χάρις ist ihm verliehen zu dem Zwecke V. 16: „auf daß ich Priester Jesu Christi sei für die Heiden, priesterlich verwaltend das Evangelium Gottes, damit das Opfer der Heiden wohlgefällig sei, geheiligt durch den h. Geist." λειτουργός kommt zwar oft in der weitern Bedeutung von διάκονος „Diener" vor; hier aber hat das Wort, wie aus der Apposition ἱερουργοῦντα... hervorgeht, die specielle Bedeutung von „Priester." Der Genit. τῶν ἐθνῶν ist genit. apposit. Die Heiden selbst sind das Opfer, die Verkündigung des Evangeliums ist die priesterliche Handlung, wodurch dies Opfer Gott dargebracht wird, der Apostel aber der Opferpriester. Spendung des Wortes Gottes ist also eine priesterliche Funktion.

V. 17—21. „Ich habe demnach das Rühmen in Christo Jesu hinsichtlich der Sache Gottes." Der Apostel will damit sagen: eben weil Gott mir das apostolische Amt übertragen hat und ich Priester Jesu Christi bin, darf ich mich dessen rühmen, was ich für die Sache Gottes gewirkt habe; nicht aber so, als ob ich etwas aus eigenen Kräften gewirkt hätte, und als gebührte mir der Ruhm davon, sondern aller Ruhm fließt auf Christus zurück; nur in ihm, in seiner Kraft, habe ich Alles gewirkt. Daß dies der Sinn dieser Worte sei, erklärt der Apostel selbst V. 18 und V. 19: „Denn nicht werde ich mich

erdreisten, etwas (rühmend von mir) zu sagen, was nicht Christus durch mich gewirkt hat zum Gehorsam der Heiden d. i. um die Heiden zum Gehorsam des Glaubens, zum Glauben, zu bringen, durch Wort und Werk." Demüthig bekennt also hier der h. Paulus, er sei gleichsam nur das Werkzeug (δι' ἐμοῦ) gewesen, durch welches Christus die Heiden zum Glauben geführt habe. Die Mittel der Wirksamkeit waren: „Wort und Werk." Dieses λόγῳ καὶ ἔργῳ wird dann näher erklärt durch das Folgende: „in Kraft von Zeichen und Wundern, in Kraft des Geistes"; ersteres bezieht sich auf ἔργῳ, letzteres auf λόγῳ. Indem der Apostel dann hinzufügt: „so daß ich von Jerusalem und ringsum bis nach Illyrien die frohe Botschaft von Christus ausgerichtet habe", gibt er die Ausdehnung seiner Wirksamkeit an. Der Anfangspunkt war Jerusalem, die Muttergemeinde, als der äußerste Punkt im Osten. Hier trat Paulus zuerst in die apostolische Gemeinschaft ein (vgl. Apstg. 9, 26 ff.). Als Endpunkt seiner bisherigen Wirksamkeit im Westen gibt er Illyrien an. Obgleich die Apostelgeschichte von einer Reise Pauli nach Illyrien nichts berichtet, so müssen wir doch nach seinen eigenen Worten hier annehmen, daß er, vielleicht auf seiner Reise durch Macedonien (Apstg. 20, 1—3; vgl. Allg. Einl. S. 36, 6), welche der Abfassung unsers Briefes kurz vorherging, die Gränze dieses benachbarten Landes entweder berührt oder überschritten habe. — Auch den Grundsatz, den er in Ansehung der zu wählenden Wirkungskreise beobachtet habe, theilt er seinen Lesern V. 20 und V. 21 mit: „So aber habe ich mich befleißigt (φιλοτιμοῦμαι Lachmann; lesen wir mit Tischendorf φιλοτιμούμενον, so ist dies Partic. abhängig von dem vorhergehenden μέ) zu predigen, nicht wo Christus genannt wurde, d. i. wo die Lehre Christi bereits verkündigt war, damit ich nicht auf fremder Grundlage bauete, sondern wie geschrieben steht: „„Denen nicht verkündigt worden von ihm, die werden sehen, und die nicht vernommen haben, werden verstehen."" Die Stelle ist aus Jes. 52, 15 genau nach der LXX citirt. Das περὶ αὐτοῦ bezieht sich nach dem

Zusammenhange auf den „Knecht Jehova's" d. i. den Messias, und das Subjekt sind die Heiden mit ihren Königen, die dem verherrlichten Messias ihre Huldigung darbringen. Dieses Wort der Weissagung hatte Paulus dadurch in Erfüllung gebracht, daß er auf seinen Missionsreisen gerade dahin sich wandte, wo noch Niemand vor ihm das Evangelium verkündet hatte.

V. 22 ff. Schon im Anfange seines Briefes (1, 13 ff.) hat Paulus seinen Lesern gesagt, wie er schon so lange gewünscht habe, nach Rom zu kommen; nur sei er bisher immer daran verhindert worden. Hier nun theilt er ihnen genauer seinen Reiseplan mit: „Darum wurde ich auch meistentheils (*τὰ πολλά*, Vulg. plurimum; Lachmann hat *πολλάκις* „oft") verhindert zu euch zu kommen." Viele geben die Gedankenverbindung so: darum, weil in Rom schon von Andern ein Grund gelegt war, wurde ich verhindert. Allein gegen diese Verbindung spricht V. 23. Richtig der h. Thomas, Estius u. A.: darum, weil ich von Jerusalem an bis Illyrien genug zu thun hatte, wurde ich verhindert . . .

V. 23—25. Der text. recept. liest V. 24... *Σπανίαν, ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς· ἐλπίζω γάρ*... und diese LA. hat auch Tischendorf aufgenommen. Allein das *ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς* ist kritisch sehr verdächtig; es fehlt in Cod. ABCDEFG und auch in der Vulgata. Mit Recht haben daher Griesbach und Lachmann es gestrichen. Auch das *γάρ* hinter *ἐλπίζω* fehlt in Cod. FG, Vulgata, Griesbach; Lachmann hat es aber beibehalten, und er schließt *ἐλπίζω γὰρ* ... *ἐμπλησθῶ* in Parenthese, so daß *νυνὶ δέ* V. 25 das *νυνὶ δέ* V. 23 wieder aufnimmt. Allein da scheint es unmöglich, in diese Worte einen passenden Sinn zu bringen. Denn was hieße es: „darum wurde ich auch meistentheils verhindert zu euch zu kommen; nun aber, da ich keinen Raum mehr in diesen Gegenden habe, aber seit vielen Jahren verlange, zu euch zu kommen... reise ich nach Jerusalem?" Am besten halten wir uns also an der LA. der Vulgata und übersetzen: „Nun aber, da ich in diesen Gegenden (nämlich von Jerusalem bis Illyrien) keinen Spielraum mehr habe, aber seit

vielen Jahren Verlangen trage, zu euch zu kommen, so hoffe ich, wenn ich nach Spanien reise, euch auf der Durchreise zu sehen, und von euch dorthin geleitet zu werden, wenn ich zuvor euch einigermaßen genossen habe. Jetzt aber reise ich nach Jerusalem, den Heiligen zu dienen." Auffallen könnte das *μηκέτι τόπον ἔχων*. Allein wir müssen bedenken, daß die Apostel sich damit begnügen mußten, in den Hauptorten das Evangelium zu predigen und christliche Gemeinden zu gründen. Dies war nun in Kleinasien, Macedonien und Griechenland geschehen. Die weitere Verbreitung des Christenthums von diesen Metropolen aus mußten sie ihren Gehülfen überlassen. „Wenn ich nach Spanien reise", sagt der Apostel; er hatte also damals, wo wo er noch in Korinth weilte, den großen und kühnen Plan gefaßt, im äußersten Westen des großen Römerreiches das Evangelium Christi zu verkünden. Ob er diesen Plan ausgeführt, darüber vgl. allg. Einl. S. 58 ff. Der eigentlich griechische Ausdruck für Spanien ist *Ἰβηρία*. — *προπέμπειν* „das Geleite geben", dann auch „weiter fördern durch Reiseausrüstung." — „Wenn ich euch... genossen" d. i. an eurem Glauben und eurer Liebe, an eurem Umgange mich erfreut habe und dadurch in meinem innern Leben gekräftiget bin. Das *διακονῶν τοῖς ἁγίοις* erklärt sich aus dem folgenden V. Paulus wollte den armen Christen in Jerusalem die in Griechenland und Macedonien gesammelten Almosen überbringen, vgl. Apstg. 24, 17. 2. Kor. 8, 9. Aus dem *νυνὶ πορεύομαι* folgt übrigens, daß der Apostel diesen Brief kurz vor seiner Abreise von Korinth nach Jerusalem, im Frühjahre 58 n. Chr., schrieb.

V. 26. 27. „Denn Macedonien und Achaja haben es für gut befunden, eine Beisteuer für die Armen der Heiligen in Jerusalem zu machen. Ja gut gefunden haben sie's, und (ganz natürlich) sie waren ja ihre Schuldner; denn wenn die Heiden an ihren geistlichen Gütern Theil genommen haben, so sind sie verpflichtet, ihnen auch mit ihren leiblichen Gütern zu dienen." Paulus hatte, wie er uns Gal. 2, 10 selbst erzählt, von

den Aposteln in Jerusalem den Auftrag erhalten, auf seinen Missionsreisen unter den Heiden für die arme Gemeinde in Jerusalem Almosen zu sammeln. Denn die Mitglieder dieser Gemeinde waren theils durch die Gütergemeinschaft, in welcher sie anfänglich lebten, und durch die damit verbundene Veräußerung der Habe (Apstg. 4, 32 ff.), theils durch die bald einbrechende Verfolgung begleitet mit Einziehung des Vermögens (Apstg. 8, 1. Hebr. 10, 34), in die größte Dürftigkeit gerathen. Der Apostel suchte, wie wir aus vielen Stellen seiner Briefe sehen, mit allem Eifer diesen Auftrag zu erfüllen; und indem er hier sagt: „sie waren ja ihre Schuldner, denn" u. s. w. will er ohne Zweifel indirekt auch die Römer auffordern, für ihre armen Mitchristen in Jerusalem Sorge zu tragen. Uebrigens spricht er in diesen Worten den allgemeinen Gedanken aus, wie in der Kirche fortwährend eine gewisse communio bonorum bestehen solle. Die Segnungen des Christenthums waren von Jerusalem, der Mutterkirche, aus unter die Heiden verbreitet. Für die geistlichen Güter nun, die diese von dort empfangen, sollen sie einen Theil ihrer leiblichen Güter wieder zurückgeben. Denn die christliche Liebe hat Alles gemeinsam und bethätigt sich durch fortwährendes Geben und Empfangen. Sie gibt Geistiges und empfängt Leibliches und umgekehrt, da sie den ganzen Menschen nach Leib und Seele umfaßt.

V. 28. 29. „Wenn ich nun dieses d. i. diese Reise nach Jerusalem zur Ueberbringung der Collekte vollbracht und ihnen versiegelt d. h. sicher eingehändigt haben werde diese Frucht (der christlichen Liebe, diese Beisteuer), so werde ich bei euch durch nach Spanien reisen." Dieser Plan des Apostels ging wirklich in Erfüllung, aber in anderer Weise, als er sich denselben ausgedacht hatte. Als er nämlich in Jerusalem ankam, wurde er dort von den Juden ergriffen und zwei Jahre in Cäsarea gefangen gehalten. Dann erst wurde er nach Rom geschickt, wo er wiederum zwei Jahre in der Gefangenschaft ausharren mußte. Aus dieser befreit trat er später die Reise nach Spanien an. S. allg. Einl. Seite 42 ff. — V. 29. „Ich weiß aber, daß ich, wenn ich zu euch komme, mit der Fülle des Segens Christi kommen werde." Das τοῦ

εὐαγγελίου, welches die Vulgata hinter εὐλογίας gelesen hat, ist wahrscheinlich ein späteres Glossem, da es in den meisten und besten Handschriften fehlt. Paulus hegt also das sichere Bewußtsein, daß seine Wirksamkeit in Rom eine durch Christus reichlich gesegnete sein werde.

V. 30 ff. Im Vorgefühle der Gefahren, die ihm auf dieser Reise bevorstehen, ersucht Paulus seine Leser dringend um ihre Fürbitte. Er beschwört sie bei Christus, der Aller Herr und Heiland ist, und bei der christlichen Liebe, die der h. Geist in die Herzen der Gläubigen ausgießt, mit ihm zu kämpfen (συναγωνίσασθαι) im Gebete. Jedes wahre Gebet ist ein Ringen und Kämpfen; denn beim Gebete muß die Seele alle innere Kraft zusammennehmen, um sich über sich selbst zu Gott emporzuheben. Die Fürbitte ist noch in ganz besonderer Weise ein Seelenkampf, da der Fürbittende die Noth dessen, für welchen er Fürbitte einlegt, geistiger Weise mit durchzumachen hat. — V. 31. 32. Die Gläubigen in Rom sollen aber für den Apostel Fürbitte einlegen, damit er von den „Ungläubigen in Judäa" errettet und die Beisteuer, welche er den Gläubigen in Jerusalem überbringe, von diesen gut aufgenommen werde, damit er so freudigen Muthes nach Rom kommen und bei den Gläubigen dort sich erquicken könne. Wir sehen hieraus, daß Paulus die Nachstellungen der ungläubigen Juden in Jerusalem fürchtete; und wirklich brach gleich nach seiner Ankunft daselbst der Sturm wider ihn los. Auch die Judenchristen waren sehr ungünstig gegen ihn gestimmt, weil sie an seiner Lehre, daß der Christ frei sei vom mosaischen Gesetze, großen Anstoß nahmen, und es ließ sich erwarten, daß sie durch ihn von Heidenchristen nicht gern Almosen annehmen würden. Vgl. allg. Einl. S. 39 ff. — Der Apostel schließt dann V. 33 mit dem Segenswunsche: „Der Gott des Friedens aber sei mit euch Allen. Amen."

16, 1 f. Paulus empfiehlt hier zunächst den Christen in Rom eine gewisse Phöbe, welche wahrscheinlich die Ueberbringerin dieses Briefes war. Sie war Diakonissin in der Gemeinde zu Kenchreä, der östlichen Hafenstadt von Korinth am saronischen Meerbusen. Die Diakonissinnen der ersten Kirche hatten das Amt, die Armen und Kranken weiblichen

Geschlechts zu pflegen, bei der Taufe der Frauen Hülfe zu leisten u. s. w. Sie wurden in der Regel aus dem Stande der betagtern Wittwen, die nur einmal verheirathet gewesen, gewählt und durch ein Gelübde zur Enthaltsamkeit verpflichtet. Vgl. 1. Tim. 5, 9 ff. — V. 2. Der Apostel bittet nun, diese Phöbe aufzunehmen „im Herrn" d. h. christlich, mit christlicher Liebe, wie es sich für Gläubige (ἅγιοι) gezieme, und ihr beizustehen, wo sie es bedürfe; „denn", fügt er begründend hinzu, „auch sie ist die Fürsorgerin (προστάτις = patrona) für Viele geworden und auch für mich selbst." Wo und wann sie für den Apostel Sorge getragen habe, ist nicht näher bekannt.

V. 3—5. Priska, oder wie mehrere Handschriften nach Apstg. 18, 2 auch hier lesen, Priscilla und Aquilas waren judenchristliche Eheleute. Aus Pontus gebürtig hatten sie sich in Rom niedergelassen, wurden aber durch das Verbannungsedikt des Kaisers Claudius mit den andern Juden von dort vertrieben und begaben sich nach Korinth (Apstg. 18, 2). Hier schlossen sie sich an Paulus an und begleiteten ihn nach Ephesus (Apstg. 18, 18. 26). Später, als das Verbannungsedikt außer Kraft trat, kehrten sie nach Rom zurück. Als Paulus seinen zweiten Brief an den Timotheus schrieb, waren sie wieder in Ephesus (2. Tim. 4, 19). Der Apostel sagt nun von diesen Eheleuten V. 4, sie hätten „für sein Leben (ψυχή) ihren Hals unter (das Henkerbeil) gelegt" d. h. sich für ihn der Todesgefahr ausgesetzt. Wo und wann? ist nicht bekannt; vielleicht bei dem Aufstande in Korinth (Apstg. 18, 12) oder bei dem Aufruhre in Ephesus (Apgst. 19, 23 ff.) — V. 5. καὶ τὴν ... ἐκκλησίαν „und die Gemeinde in ihrem Hause." Aquilas und Priska hielten also in Rom eben so wie in Ephesus (1. Kor. 16, 19) gottesdienstliche Versammlungen in ihrem Hause. Bei der Größe Roms ist es begreiflich, daß sich dort mehrere solche Hausgemeinden bildeten; und in diesen Hausgemeinden haben wir den ersten Keim zu den spätern Pfarrgemeinden. — Der Name Epänetus und die meisten folgenden Namen kommen im N. T. sonst nicht weiter vor. — Die spätere Legende macht die hier Genannten meistentheils zu Bischöfen und Martyrern oder versetzt sie un=

ter die 70 Jünger des Herrn. Paulus nennt den Epenätus „den Erstling Asiens für Christus“, also das erste Opfer, das Asien Christo geweiht d. h. den ersten Gläubigen Asiens. Unter Ἀσία haben wir aber das prokonsularische Asien, das sogenannte Asia cis Taurum zu verstehen. Die LA. des text. recept. τῆς Ἀχαΐας statt τῆς Ἀσίας ist wahrscheinlich aus 1. Kor. 16, 15 herübergenommen.

V. 6. Tischendorf hat hier εἰς ἡμᾶς nach Cod. BC**I, Chrysostom., Theodoret., Theophyl.; Lachmann aber nach Cod. AC* und mehreren Versionen εἰς ὑμᾶς. Cod. DEFG endlich lesen mit der Vulgata ἐν ὑμῖν, und letztere LA. scheint den Vorzug zu verdienen. Also: „Grüßet Maria, welche viel gearbeitet hat bei euch.“ Ob das ἐκοπίασε von einer gewissen Lehrthätigkeit dieser Maria zur Verbreitung des Glaubens in Rom oder etwa von einer Armen- und Krankenpflege zu verstehen sei, läßt sich nicht ausmachen, da wir von ihr weiter Nichts wissen. Nur dieses können wir hier im Allgemeinen bemerken, daß mit dem Eintritte des Christenthums in die Welt, oder besser gesagt, nachdem ein Weib den Heiland der Welt unter ihrem Herzen getragen und geboren hatte, daß da auch die Stellung des weiblichen Geschlechtes zum Reiche Gottes auf Erden eine ganz andere wurde. Selbst noch im A. B. hatte das Weib keine selbstständige Stellung in der Gemeinde Gottes, keine in die Entwicklung des Gottesreiches selbstthätig eingreifende Bedeutung gewinnen können. Als aber mit der allerseligsten Jungfrau Maria, der Mutter unsers Herrn, das Weib in seine ursprüngliche Stellung, die es in Heva verloren, wieder eintrat, da begann auch alsbald die Thätigkeit desselben für das Reich Gottes. Fromme Frauen waren es, die dem Herrn während seines öffentlichen Lehramtes dienten, und ihn mit ihrer Habe unterstützten. Wo Männer feige flohen, dauerten sie aus in ihrem Glauben und in ihrer Liebe zum Herrn, und folgten ihm muthig bis zum Kreuze. Schwache Frauen und zarte Jungfrauen waren es, welche in der ersten Zeit, als die Kirche die Bluttaufe empfing, muthig für ihren Glauben die qualvollsten Marter ertrugen und der Heidenwelt Bewunderung abzwangen. Und fromme Frauen und Jungfrauen sind es noch immer, die

in den Armen und Kranken, in den Kleinen und Schwachen Christo dienen, ihn bekleiden, speisen und pflegen und so durch ihren Liebesheroismus das Reich Gottes ausbreiten.

V. 7. Ἰουνίαν kann Mannes- und Frauenname sein. Nehmen wir als Nominativ Ἰουνία, dann ist es Frauenname und die hier genannte Junia wäre wohl als die Gattin des Andronikus zu betrachten. Wegen des folgenden οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι fassen wir aber das Wort am besten als Maskulinum von Ἰουνίας = Iunius oder Iunilius. συγγενεῖς ist hier wohl nicht eigentlich „Verwandte", sondern im weitern Sinne zu fassen als „Volks- oder Stammesgenossen." Paulus nennt sie seine „Mitgefangenen"; es ist aber unbekannt, wo und wann sie mit ihm gefangen waren. Nach dem h. Clemens von Rom in seinem Briefe an die Korinther Kap. 5 hat der Apostel siebenmal Bande getragen. Das οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις läßt einen zwiefachen Sinn zu; es kann heißen: „welche ausgezeichnet sind unter den Aposteln", so daß sie diesen zugerechnet wurden; oder: „welche rühmlichst bekannt sind bei den Aposteln." Im erstern Falle stände ἀπόστολοι im weitern Sinne, wie Apstg. 14, 4. Ausdrücklich hebt Paulus noch hervor, daß diese Beiden vor ihm (πρὸ ἐμοῦ) Christen geworden. Vielleicht waren sie schon am ersten Pfingstfeste bekehrt (vgl. Apstg. 2, 10).

V. 8—16. Ἀμπλίαν ist das abgekürzte Ἀμπλιάτον, was auch mehrere Codd. hier lesen. — V. 9. Stachys soll nach Hippolyt und Dorotheus einer der 70 Jünger und später erster Bischof von Byzanz gewesen sein. — V. 10. Ἀπελλῆς (ein auch bei den Juden üblicher Name, vgl. Horat. Sat. I. 5, 100) soll nach Einigen später Bischof von Smyrna oder Heraklea gewesen sein. — τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου „die aus den des Aristobulus" d. i. die Gläubigen aus der Hausgemeinde des Aristobulus. — V. 11. Herodion war nach Hippolyt später Bischof von Tarsus. Den hier genannten Narcissus halten Einige für den Freigelassenen des Kaisers Klaudius, von welchem bei Tacitus (Annal. 11, 29. 12, 57) und bei Suetonius (Claud. 37. Vesp. 4. Tib. 2) die Rede ist. Derselbe vertrat beim Kaiser die Stelle eines Sekretairs, und hatte sich

am kaiserlichen Hofe einen bedeutenden Einfluß zu verschaffen gewußt. Da dieser aber schon im Anfange der Regierung des Kaisers Nero, also vor Abfassung unsers Briefes, hingerichtet wurde, so grüßt der Apostel hier seine zurückgelassenen Angehörigen und Hausgenossen, welche Christen geworden waren. — Die V. 12 genannten drei Frauen sind durchaus unbekannt. ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ „welche viel gearbeitet hat im Herrn" d. h. für die Sache des Herrn. — V. 13. Der hier genannte Rufus soll nach einigen VV. der Sohn des Simon von Cyrene gewesen sein, von dem beim Mark. 15, 21 die Rede ist. Daß der Apostel ihn hier „den Auserkorenen (eximium) im Herrn" nennt, stimmt gut damit; denn jene Stelle beim Markus deutet ebenfalls an, daß Rufus, der Sohn des Simon, in der ersten Kirche ein großes Ansehen hatte. Des Rufus Mutter nennt Paulus auch die seinige (καὶ ἐμοῦ); diese muß ihm also wohl eine besondere Liebe und Fürsorge bewiesen haben, V. 14. Die Meinung des Origenes und Eusebius, daß der hier genannte Hermas der Verfasser des „Pastor", ὁ ποιμήν, sei, ist unhaltbar. Denn der Verfasser dieses Buches war ein Bruder Pius I. und lebte um's Jahr 150 n. Chr. — Die namentlichen Grüße schließen V. 16 mit einem allgemeinen an Alle und von Allen. Die Begrüßung war bei den Juden, Griechen und Römern mit einem Kusse verbunden; dieser soll bei den Christen ein heiliger sein d. h. ein Zeichen heiliger Liebe, daher: ἐν φιλήματι ἁγίῳ. Dieser christliche Bruderkuß, 1. Petr. 5, 14 φίλημα ἀγάπης, von Tertullian aber osculum pacis genannt, wurde bald zu einem liturgischen Gebrauche als Symbol der innigsten Liebe und Vereinigung. In dem: „es grüßen euch alle Gemeinden Christi" ist das „alle" weder zu beschränken noch auch ängstlich auszudeuten. Die allgemeine Fassung des Grußes ist ganz dem raschen und lebendigen Gemüthe des Paulus angemessen. Viele Gemeinden hatten ihm gewiß einen Gruß aufgetragen und von den übrigen durfte er diesen voraussetzen, da der Glaube der römischen Kirche in der ganzen Welt berühmt war (vgl. 1, 8). Richtig bemerkt Erasmus zu

diesen Worten: Quoniam cognovit omnium erga Romanos studium, omnium nomine salutat.

V. 17—20. Hier am Schlusse schiebt der Apostel noch eine Warnung ein vor Menschen, welche Spaltungen verursachen. Ob in Rom bereits Glaubensspaltungen ausgebrochen waren oder ob Paulus hier vor künftigen Glaubensspaltungen zum voraus warnen will, läßt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Letzteres ist aber wahrscheinlicher, da diese Warnung hier nur so nebenbei folgt. „Ich ermahne euch aber, Brüder, ins Auge zu fassen diejenigen, welche Spaltungen und Anstöße wider die Lehre, die ihr gelernt habet, machen, und weichet aus vor ihnen.“ *σκάνδαλα* sind hier, wie aus dem Zusatze *παρὰ τὴν διδαχὴν* erhellt, dogmatische Irrungen. Welcher Art dogmatische Irrungen der Apostel hier speciell im Auge habe, läßt sich nicht ausmachen. Das Criterium aber, wornach sie über die Wahrheit oder Unwahrheit einer Lehre entscheiden können, bietet ihnen „die Lehre, welche sie gelernt“ d. i. die christliche Lehre, welche sie durch das lebendige Wort von den Aposteln empfangen haben, und die ihrem Bewußtsein tief eingeprägt ist. Alles, was wider dieses in der Kirche lebendig sich fortpflanzende Wort ist, ist ein *σκάνδαλον*, und mit Leuten, die ein solches anrichten, soll man nicht disputiren, sondern sie vermeiden. Eine wichtige Stelle für das katholische Traditionsprincip und für's praktische Leben! — V. 18. Die Quelle, aus welcher die Spaltungen und Irrlehren entspringen, ist niedrige Selbstsucht (*τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ δουλεύουσιν*), und die Mittel, deren die Irrlehrer sich bedienen, sind süße Worte (*χρηστολογία*) und schöne Reden (*εὐλογία*), mit welchen sie die Arglosen fangen. Was der Apostel hier über den Ursprung der Irrlehren und über die Mittel ihrer Verbreitung sagt, findet in der Kirchengeschichte aller Jahrhunderte seine volle Bestätigung. — V. 19. Paulus hofft aber mit dieser seiner Ermahnung bei seinen Lesern Gehör zu finden, weil sie immer einen so treuen Glauben bewiesen haben, ihr Glaubensgehorsam sogar berühmt geworden ist. Wegen dieses Gehorsams freut er sich über sie, und wünscht, daß sie auch für die Zukunft „weise

sind zum Guten, unschuldig aber zum Bösen", d. i. vorsichtig und klug, wenn es das Gute und Wahre gilt, einfältig aber und blöde, wo es das Böse und die Lüge betrifft. *ἀκέραιος* (nicht von *κέρας* „Horn", wie Estius und Reithmayr meinen, sondern von *κεράννυμι*) eigentlich „ungemischt", dann „einfältig, unschuldig" = simplex. — V. 20. Wenn aber irgendwie Spaltungen bei den römischen Christen entstehen sollten, so hofft Paulus, ja er spricht es zuversichtlich aus, daß Gott, der ein Gott des Friedens ist, bald den Satan der Zwietracht und der Spaltung unter ihren Füßen zermalmen werde. Dieses Wort des Apostels hat sich an der römischen Kirche glorreich erfüllt. Während alle übrigen apostolischen Kirchen im Laufe der Zeit der Irrlehre sich hingaben oder in Spaltungen zerfielen, hat die römische immer die Wahrheit und Einheit bewahrt. Statt *συντρίψει* hat die Vulgata *συντρίψαι* gelesen; denn sie übersetzt conterat und nicht conteret.

V. 21—23. Mit dem vorhergehenden Segenswunsche wollte Paulus seinen Brief schließen; allein er findet sich veranlaßt, noch einige Grüße von andern Personen an die römischen Christen beizufügen. *Τιμόθεος* ist der bekannte Jünger und Gehülfe des Paulus (Apstg. 16, 1—3), von welchem in der Einleitung zu den Briefen an Timotheus des Weitern die Rede sein wird. *Λούκιος* ist vielleicht der Apstg. 13, 1 genannte Lucius von Cyrene. Ob *Ἰάσων* der Apstg. 17, 5 genannte Thessalonicher und ob *Σωσίπατρος* identisch sei mit dem Apstg. 20, 4 genannten *Σώπατρος*, müssen wir dahingestellt sein lassen. — V. 22. Hier schaltet der Schreiber des Briefes, den Paulus diktirte, seinen Gruß ein. Er hieß Tertius und war, wenn wir aus dem Namen schließen dürfen, ein zum Christenthum bekehrter Italiener. Das *ἐν κυρίῳ* gehört zu *ἀσπάζομαι*. — V. 23. Der hier genannte Cajus ist wohl derselbe, dessen auch 1. Kor. 1, 14 Erwähnung geschieht. Paulus nennt ihn seinen und der ganzen Gemeinde Beherberger. Wahrscheinlich wohnte Paulus bei ihm und versammelte sich die ganze Gemeinde zur gottesdienstlichen Feier in dessen Hause. Erastus war der Stadtkämmerer (arcarius civitatis) in Korinth. — Die Begrüßungen schließen V. 24 mit dem=

selben Segenswunsche, wie oben V. 20. Es ist diese Wiederholung mit dem vale iterum der Lateiner zu vergleichen. Uebrigens ist zu bemerken, daß dieser V. in mehreren Codicibus ganz fehlt, in andern hinter V. 27 steht; auch alte Handschriften der Vulgata haben ihn nicht. Lachmann hat ihn daher gestrichen. Allein überwiegende Zeugnisse sprechen für seine Aechtheit und seine Stellung hinter V. 23.

V. 25—27. Schlußdoxologie, in welcher der Apostel den Kern des bisher Gesagten zusammenfaßt: „Dem aber, der mächtig ist euch zu befestigen in Beziehung auf mein Evangelium und auf die Predigt Jesu Christi, zufolge Offenbarung des Geheimnisses, das seit ewigen Zeiten verschwiegen war, jetzt aber offenbart und mittelst prophetischer Schriften zufolge Befehls des ewigen Gottes zum Glaubensgehorsam für alle Heiden kund gethan wurde — dem alleinigen weisen Gott sei Preis... Ueber die Stellung dieser Lobpreisung hier am Ende des ganzen Briefes haben wir bereits zu 14, 23 das Nöthige gesagt. Wir haben also hier nur noch die einzelnen Ausdrücke näher zu erklären. *στηρίζαι* „fest und beständig machen." Welche Befestigung der Apostel hier im Sinne habe, liegt ausgedrückt in dem *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου...*, er meint also die Befestigung im Glauben an das Evangelium, dessen Verkündigung ihm aufgetragen, an die Predigt von Jesu Christo, dem Heilande der Welt. Wie nur Gott diesen Glauben ursprünglich verleihen kann, so kann auch nur Gott allein ihn befestigen, daß der Mensch in allen Anfechtungen ihn treu bewahrt. *καὶ τὸ κήρυγμα Ἰ. Χρ.* ist nur nähere Erklärung zu *τὸ εὐαγγέλιόν μου.* Das Evangelium, welches der Apostel verkündigt, ist nichts anders als die Predigt von Jesu Christo; Christus ist der ganze Inhalt der frohen Botschaft, welche er im vorhergehenden Briefe ihnen mitgetheilt hat. Diese Predigt von Jesu Christo geschieht *κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου...* Unter *μυστήριον* haben wir hier das ganze durch Christus vollbrachte Erlösungswerk zu verstehen. Dieses Erlösungswerk war „seit ewigen Zeiten verschwiegen" d. i. lag von Ewigkeit her im Rathschlusse Gottes verborgen, trat aber in der

Fülle der Zeit in Christo offenbar hervor (*φανερωθέντος*), und wird jetzt allen Menschen, auch den Heiden, verkündet (*γνωρισθέντος*), um Alle zum Glauben zu führen. Es wird aber verkündet *διὰ γραφῶν προφητικῶν κατ᾽ ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ*. Unter *γραφαὶ προφητικαί* können wir nur das A. T. verstehen. Die Erkenntniß des Erlösungsgeheimnisses wurde zunächst vermittelt durch das A. T., in welchem auf den künftigen Messias hingewiesen ist und die Thatsachen des Evangeliums voraus verkündigt sind, in welchem also auch die ersten und wichtigsten Beweise für die Erkenntniß und Begründung des Christenthums beschlossen liegen. Zugleich liegt in diesen Worten wiederum die Continuität des A. und N. T. ausgesprochen, jene wichtige Wahrheit, daß das N. T. nur das aufgedeckte und enthüllte A. T. ist. Das Erlösungsgeheimniß wird verkündigt „zufolge Befehls des ewigen Gottes." Derselbe Gott, der von Ewigkeit her die Erlösung der Welt beschlossen hat, der hat auch angeordnet, daß diese Erlösung, nachdem sie durch Christus vollbracht war, durch eigens dazu erwählte Boten der ganzen Welt verkündigt und zum Glauben angeboten werde. Die hohe Würde des Apostolats liegt in diesen Worten angedeutet. In dem *εἰς πάντα τὰ ἔθνη* liegt der Nachdruck auf *πάντα*: das Christenthum ist katholisch, will Alle dahin führen, daß sie sich dem Glauben an Christus demüthig unterwerfen. Ueber den Ausdruck *ὑπακοὴ πίστεως* s. zu 1, 5. — V. 27. Durch *μόνῳ σοφῷ θεῷ* nimmt Paulus das *τῷ δυναμένῳ* V. 25 wieder auf. Er nennt hier Gott „den weisen", wie er ihn eben den „mächtigen" genannt hat, weil eben in der Erlösung des Menschen durch Christus, überhaupt in der ganzen Heilsökonomie, die Weisheit Gottes recht hervorleuchtet. Das folgende *διὰ Ἰ. Χρ.* verbinden Einige enge mit *μόνῳ σοφῷ θεῷ* „dem alleinigen weisen Gott durch Jesum Christum." Allein abgesehen davon, daß es unpassend scheint, Gott den weisen durch Christum zu nennen, so wissen wir bei dieser Erklärung mit dem folgenden Relativ *ᾧ* nichts anzufangen. Am besten nehmen wir also hier eine Ellipse an und ergänzen den Satz so: *μόνῳ σοφῷ θεῷ ἡ δόξα διὰ Ἰ. Χρ., ᾧ...* Dann bezieht sich *ᾧ*, wie es auch

am natürlichsten ist, auf Χριστοῦ. Paulus konnte den süßen Namen Jesu Christi hier zum letzten Male nicht aussprechen, ohne eine Doxologie auf ihn hinzuzufügen. Also: „Dem alleinigen weisen Gott sei Preis durch Jesum Christum, welchem Preis sei in Ewigkeit. Amen.“

Aschendorffsche Buchdruckerei in Münster.

Bisping, August

Exegetisches Handbuch zu den Briefen des Apostels Paulus

Bd.: 1,1

Münster i. W. 1854